بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله الحمد وفی کل حال الشکر وعلی جزیل نواله وجلیل افضاله
الصلوة والسلام علی مظهر کماله محمد المصطفی وعترته وصحبه وآله
فیقول الفقیر الی الله تعالی ولطفه الخفی محمد بن اسعد الدوانی
الصدیقی لاحظه الله تعالی بنظره الدقیق انی کنت برهة من الزمان
ومدة من الاوان مشغوفا بان اسلک فی سلک خدام حضرة من سلک
ملاذ طی الایام ورقی علی خوافق الهمم بجرایا الجود والاقدام وسجایا الی
عقال والاکرام بما بالنسبة الی العلما والاعلام الذین هم غطاء الارض
امین السلطان ابن السلطان ناصر الایمان والدین بالسیف والسنان
والحجة والبرهان ناشر رایات الصدر الاحسان الذی رفعت
آثار جوده من نجوم الغمام بذلک وغیره من الکلمات التی تجلی علی
تعالی السلاطین رقاق وحصل فی حضرة الدعوی من جماهر الورق
الاجمالی والوفاق اجمل الجود الصواب وقصباء فاذا رعد بیاکفاه
عن تارعه فرتلا انام الغمام من بهرا الاکنان والسان وسمطوا
من الفضلاء بمرتبة الکرم والاستقلال لوراة تو شیروان لاعتر فیما
تعادل عن حرب الصواب والعدالة ولو ابصره حاتم طی الهوی
دعوی النجاة والنیل لا یبقی حاصل البر والمعروف مطلقا
کفه الکریم ولا یبقی بعد اهل الکمال فی مستقی جود الهمم نعتراد
الشمس بوقوعها علی مطلعی قدره وافتخر السماء الدوار حول
راس خدمه فورا فتمن سواد الظلام لشمس اهل البحر والبر
من فیض الطبقة بالامال والاسانی فحوجه الزمان ویکسب الدهر
والاولی لوشهه بالحزن الظاهر فرسلی فی الملی ولونه الی الیاقوت
در الوجود من الدار ولما شبهه بالیمن لدی تعالی تخییرا باجاری وبابه

کعبة تمل بها

کعبة کل محتاج ولذلک یشد الیه الرحل من کل فج عمیق واعتاب قبلة
الافاضل والعلما یاتون الیها من کل بلد سحیق من اوی الی حریم کرمه عصم من نوایب
الدوران وخطوب الحدثان فبابهات النفس فی ظل داره یفوز
بها الشقاق لولا العوایق فقد جمع بین الصورة الملکیة والسیرة الملکیة
وقرن بین الحکمة اللقمانیة والحکمة [illegible] من نزل باعتابه نسی
الاحباب والاصحاب ومن لاذ بجنابه [illegible] کل باب وقد قلت
هاربا بشتاق ارباب الوجود والحال [illegible] من عتاب العصبا
والشمال وصلت حتی هنیئا لک [illegible] فذلک بارح العصباء
هبت نسمة من ارض هند وقد حکت نسیم الصبا [illegible] ریا المرتقل
وباحتذا ساحات هند فانها مدارک آمالک بکل مؤمل تذکرتها والارض
متاسک من ذکری حبیب ومنزل وما هو الا حضرة الملک العلی
امام سلاطین الوری فی الفواضل غیاث الاریاب المقابل کلهم
ملاذ لاعیان العلماء الافاضل معاذ لاهل العلم من کل حادث
نمال البنای عصمة للارامل هو البحر جودا بره اشمل الوری لقد نال من
معروفه کل سایل هو الشمس نورا عمت فیض نواله جمیع البرایا من صنوف
القبایل مولی سلاطین العالم اولی خلافت بنی آدم رب الندی والکرم
ولی الطول والنعم المختص بعنایة الملک المعبود عماد السلطنة والخلافة و
والدنیا والدین سلطان محمود خلد الله تعالی ظلال خلافته وایده سبحانه
راقیه وکانت حالی موقدنی من اهداء هدیة دنیاویة بلیق بحال شان
سدته وحضرة حضرته لما اعرانی من ضیق الید وقصور الباع لما عم اثره
من نصایب الدهر وضاع فذکرت ان متاع الدنیا قلیل ومن یؤت الحکمة
فقد اوتی خیرا کثیرا ومن ارتوی من عین العلم فقد شرب من ینبوع الحیوة
ماء نیرا وحصلت بسبب توایر الاخبار وتوارد الاثار ان اجل البضاعة
وانفس الهدایا فی حضرة العلیة هی المسایل العلمیة الجنبیة خصوصا
القواعد العقاید الدینیة فالفت هذه الرسالة فی فنون العلوم واصحت

خیر منزل — حمی منزل الموضع المخصوص یقال بالفارسیة قرق

حمی الذی بها

بدبرگ نیکی کرد ؟

الذی چیزی کسی داد ؟

جمال جمع جمله وهی دوق پرآب

① نسخه خطی غیر مطبوعه
② انموذج العلوم - للدوانی
③ حاشیة الخفری علی شرح تجرید القاضی
④ رسالة فی اثبات الهیئة الموضوعة

فيها عاوقع فيها من الشكوك والظنون بل صرف بما هو كيئة الدور المكنونة
وانقلبت الايام بي من العيون مع ما انا فيه من تشتت البال وتفرق الحال
وهجوم الامراض الجسمانية والاعراض النفسانية والعروض المتراكمة و
الشواغل المتزاحمة واهديتها الى حضرة العلمة اهداء النمل رحل الجراد
الى سليمان واخاف السحابة قطرة المودية الى محيط عمان قايلا انها الفرة
متناولا هذه الفرة وجئتنا بضاعة مزجاة فاوف لنا الكيل وتصدق
علينا انا نريك من المحسنين وبابك ملجاء الملهوفين ومدرك آمال
الراجين وارجوا من مكارم الكرام ان مشرفوها بنظر القبول والاقبال
وبلاحظوها بعين الرضا والافضال وها انا افيض في المقصود مستمدا
من ولي الطول والجود واقدم من ذلك ذكر بعض مشايخي العظام
واساتذتي الاعلام فانهم الآباء الروحانية وهم مظاهر لاعداد الصور
الصور الحقيقية الانسانية من الكمالات النفسانية وقد قال بعض الحكماء
حق الاستاذ اوكد من حق الوالدان فان الوالد وسيلة فيضان صورة
الانسان والاستاذ وسيلة التحقق بحقيقة كمال الانسان فاقول
اول مشايخي اساتذتي هو الذي يحق ان ينشد فيه قول من قال
وهو اول ما عرفت من الهوى وما الحب الا للحبيب الاول والدي
ومولاي ومن تشبث باذياله ذيله يداي المولى سعد الدين اسعد الصديقي
الدواتي المحدث بالجامع المرشدي بكازرون اخذت منه العلوم الآلية
والفنون الادبية والعقلية وهو قد اخذ الحديث والتفسير والفقه
من مشايخ جليلة منهم المولى المحدث السابع السند شرف الدين عبد الرحيم
الجرهي الصديقي وهو من شيخه الامام العلامة القدام الفهامة ناقد
الاحاديث النبوية ناصر السنة السنية المصطفوية محي آثار سيد المرسلين
في عصره مطيع الله ومطاع السلاطين في دهره امام الملة والدين ابي المكارم
الخواجا شيخ علي بن مبارك شاه الصوفي الساوي وقد شاركه بعض في بعض
الاسانيد وايضا قد سمع والدي الاحاديث بها الجامع الصحيح البخاري
على الشيخ الامام قاضي قضاة الاسلام شمس الملة والدين محمد بن محمد

بن محمد الجزري واما الفقه فان والدي اخذه من عدة المشايخ منهم افقه
زمانه المولى جمال الدين محمود بن الحاج ابي الشيخ السروستاني وهو قد
تفقه وقرا الهداية الصغير على المولى العلامة لسان الدين نوح السمناني
ووالده اختيار الدين لقمان وهو قد قرا الهداية الصغير وسمع على الشيخ جمال
الدين محمد القزويني وهو تفقه وقرا على والده المصنف الامام المحقق
نجم الدين عبد الغفار القزويني وهو قد تفقه على الامام قدوة ايمة الاسلام
ابي القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي رفع الله درجته في اعلى عليين واما
العقليات فان والدي اخذها من ايمة عديدة اجلهم واشرفهم السند العلامة
الاوحد النهامة المستغني كالشمس عن التعريف المشتهر في الاصقاع بلقبه الشريف
زين الملة والدين علي الجرجاني ومن المشايخ الدين لاقيتهم وتبركت بهم سيد
الامام الهمام صفوة الايمة الاعلام انموذج الصحابة والتابعين المصطفى
آثار سيد المرسلين عليه افضل صلوات المصلين السيد صفي الحق والدين
عبد الرحمن الحسيني السنى الابجي سمعت عليه الاربعين النووية باسرها
واخبرني بحديث فاضي الحرمين شافعي بعنوان اخرى هي احدى من تفاريق
العصي ومن مشايخي الشيخ السند الرحلة البارع شهاب الاسلام ابو المجد
عبد الله بن ميمون الكرماني المشهور بكمل سمعت منه الحديث المسلسل
بالاولية اعني قوله صلى الله عليه وسلم الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء
واجازني اجازة ملفوظة مكتوبة وله اسانيد عالية قال رحمه الله في مسحه
بهذه العبارة سمعت كتاب العوارف على الشيخ نور الدين عبد الرحمن
الفزوني بقراءة الشيخ العارف زين الدين ابي بكر الخوافي ومن مشايخي
المولى العالم العامل الفاضل الكامل مظهر الدين محمد الكازروني قرات
عليه بعضا من كتاب الفقه واجازني اجازة ملفوظة مكتوبة وهو كان يروي
العقليات عن السيد الشريف المحقق في والحديث والتفسير عن الشيخ مجد
الدين ابي طاهر محمد بن يعقوب الفيروزابادي والشيخ شمس الدين محمد
بن محمد الجزري ومن مشايخي المولى العالم العامل الكامل الفاضل الشيخ ركن
الدين دوزبهان البغلي الشيرازي قرات عليه الاربعين النووية في مجلس

واجازني اجازة ملفوظة مكتوبة وهو كان يروي عن الشيخ مجد الدين
الفيروزابادي عن الشيخ مجد الدين ابي الجواد عن الامام النووي ومن
مشايخي المولى الامام احد الايمة الاسلام اوحد الاجلة الاعلام
المولى محي الدين محمد الكوشكباري الانصاري سمعت منه الجامع الصحيح
البخاري مرارا متعددة وقرات عليه الارباع الثلثة الاول قراءة تحقيق
وتحقيق وبحث وتدقيق وقرات عليه طرفا من حواشي التجريد وطرفا
من شرح المختصر لابن الحاجب مع الحواشي الشريفية وهو كان
يروي عن عدة من المشايخ منهم الشيخ المحدث الحاج عفيف الدين ابراهيم
الصحي عن الشيخ الامام العلامة امام الدين ابي المكارم علي بن مبارك شاه
الصديقي المذكور سابقا ومن مشايخه الامام المسند شهاب الدين ابن الجمي
اجازة وقد اجاز الشيخ شهاب الدين المذكور اهالي الشيراز مطلقا و
كنت انا من جملتهم فلي الرواية بغير واسطة ولي مشايخ كثيرة لا يحتمل هذه
الرسالة احصاءهم وقد ذكرت بعضهم تيمنا وتبركا فعند ذكر الصالحين
تنزل الرحمة رجاء ان يصل منا منهم الى ايام دولة هذا السلطان الاعظم
الاكرم ثم اني اخترت مسائل من فنون شتى واثبات بعض مسائل اصول
الفقه والحديث والخلافيات ثم اعقبتها بمسئلة حدوث العالم من اصول
الدين ثم ذكرت بعض المسائل من الفنون الاخر كالطب والسند
والهيئة مندرجا من الاسهل الى الاصعب على ما يقتضيه آداب التعلم
كما استمر عليه راي العلماء قديما وحديثا والله الموفق والمعين و
بيده مطالب الراجين المسئلة الاولى في اصول الفقه والحديث اتفقوا
على ان الحديث الضعيف لا يثبت به الاحكام الشرعية ثم ذكروا انه
يجوز بل يستحب العمل بالاحاديث الضعيفة في فضائل الاعمال ومن
صرح بذلك النووي في كتبه لاستحباب الاذكار وفيه اشكال لان
جواز العمل واستحبابه كليهما من الاحكام الخمسة الشرعية فاذا استحب
العمل بمقتضى الحديث الضعيف كان ثبوت ذلك بالحديث الضعيف
وذلك ينافي ما تقرر من عدم ثبوت الاحكام بالاحاديث الضعيفة وقد

حاول بعضهم التفصي عن ذلك وقال ان مراد النووي انه اذا ثبت حديث
حسن او صحيح في فضيلة عمل من الاعمال يجوز رواية الحديث الضعيف
في هذا الباب ولا يخفى ان هذا لا يرتبط بكلام النووي اصلا فضلا عن
ان يكون مراده ذلك فكم بين جواز العمل واستحبابه وبين مجرد نقل الحديث
على انه لو ثبت الحديث الضعيف فيما لا يستحب مع التنبيه على ضعفه
ومثل ذلك شايع في كتب الحديث وغيره مشهور من غير اولي منع والذي
يصلح للتعويل عليه اذا وجد حديث ضعيف في فضيلة عمل من الاعمال
ولم يكن هذا العمل مما يحتمل الكراهة والحرمة فانه يجوز العمل به ويستحب
لانه مأمون الخطر ومرجو النفع اذ هو دائر بين الاباحة والاستحباب
فحال النظر فيه واسع اذ في العمل دغدغة الوقوع في المكروه وفي الترك مظنة ترك
المستحب فلنظر ان كان خطر الكراهة اشد بان يكون الكراهة المحتملة
شديدة والاستحباب المحتمل ضعيفا ترجح الترك على الفعل فلا يستحب
العمل به وان كان خطر الكراهة اضعف بان تكون الكراهة على تقدير
وقوعها كراهة ضعيفة دون مرتبة ترك العمل على تقدير استحبابه فالا
حتياط على العمل وفي صورة المساواة يحتاج الى نظر تام واظن انه يستحب
ايضا لان المباحات تصير بالنية عبادة فكيف ما فيه شبهة الاستحباب
لاجل الحديث الضعيف لجواز العمل واستحبابه بشروطه اما جواز
العمل فعدم احتمال الحرمة واما الاستحباب فبما ذكرناه منفصلا نعم هنا
شيء وهو انه اذا عدم احتمال الحرمة لجواز العمل ليس لاجل الحديث
اذ لو لم يوجد الحديث يجوز العمل لان المفروض انتفاء احتمال الحرمة
لا يقال الحديث الضعيف ينفي احتمال الحرمة لانا نقول الحديث الضعيف
لا يثبت به شيء من الاحكام الخمسة وانتفاء احتمال الحرمة يستلزم ثبوت
الاباحة والاباحة حكم شرعي فلا يثبت بالحديث الضعيف ولعل مراد
النووي ما ذكرنا واما ذكر جواز العمل توطئة للاستحباب وحاصل الجواب
ان الجواز معلوم من خارج والاستحباب ايضا معلوم من القواعد الشرعية
الدالة على استحباب الاحتياط في امر الدين فلم يثبت شيء من الاحكام بالحديث
ان اراد استحباب الاحتياط في امر الدين ان ذلك كذلك
ان نعلم او مظنون انه سنة لهو صلى وغير نافع اذ هذا
الامر ليس منها وان اراد اعم من ذلك
فلعم والمستفاد ٥م

الضعيف بل ادفع الحديث الضعيف شبهة الاستحباب فصار الاحتياط
ان يعمل به واستحباب الاحتياط معلوم من قواعد الشرع المسئلة الثامنة من
الفقه ذكر صاحب الحاوي الصغير تبعا للرافعي وغيره انه لو نوى المحدث
رفع غير حدثه فان كان عالما يصح طهارته وان كان غلطا صح اقول النية
هو القصد وقصد ازالة ما لم يعتبر حصوله مستحيل من الحيوان فضلا
عن الانسان فلا يتصور نية رفع غير حدثه الا غلطا والتقييد بالغلط
غلط وقد تتبعت عبارة القدماء فوجدت بعضهم كالشيخ ابي محمد
في البسيط لم يفرض لهذا القيد لا يقال الفقهاء قد يفرضون لما لا وقوع
له فلم يكن الصورة من هذا القبيل لانا نقول قد يفرضون ما لا وقوع
له من الممكنات دون الممتنعات بالذات وهذه الصورة ممتنع بالذات بالضرورة
الفطرية ولو التفت الى جانب فرض الامور المستحيلة عقلا لانفتح باب
واسع في جميع ابواب الفقه فكان لقائل ان يفرض انه نوى ولا نوى
وانه يصلي ولا يصلي ثم يتحاشون عما هو اقرب من ذلك قالوا لو شهد
اثنان على زيد بعمل معين في المصر في يوم معين وقد شاهده القاضي
ذلك اليوم في بغداد ثم قبل شهادتهما مع انه يمكن مجيئه الى المصر طرفي
طي المكان فان ذلك مما يعادي لا عقلا المسئلة الثالثة في بعض الخلافيات
ذهب الشافعي الى وجوب الترتيب في الوضوء واستدل بان النبي صلعم
توضأ وضوءا مرتبا وافتصر في غسل اعضاء الوضوء على مرة واحدة ثم قال
هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلوة بدونه واعترض صدر الشريعة على
هذا الدليل بانه لا يخلو الحال من انه صلعم قدم اليمين على اليسار او اليسار
على اليمين في هذا الوضوء وعلى التقديرين يلزم منه على هذا الدليل ان
يجب التياسر او التياسر ولا قائل به واقول يمكن ان يقال لعله
عاسر في هذا الوضوء لبيان الجواز وعدم وجوب التياسر معلوم من
الروايات الصحيحة الشائعة حيث روي انه كان صلعم يحب التياسر
في طهوره وسلمه وفي سائر احواله او يختار انه تياسر وعدم وجوب
التياسر معلوم من سائر احواله واقواله فان سياق الاحاديث الصحيحة

الدالة على انه صلعم كان يحب التياسر في طهوره الخ يدل على انه ليس واجبا
بل مستحبا كما لا يخفى على من انصف واقول على قاعدة علم الخلاف
هب ان مقتضى الحديث بناء على هذا الدليل وجوب الترتيب بين
الدين والرجلين بكف وجوبهما ساقط بالاتفاق شاء ومنكر فيثبت
المانع من الوجوب في حقهما وبقي المقتضي فيما سواه بلا مانع واذا
ثبت المقتضي وارتفع المانع ثبت الحكم فثبت وجوب الترتيب فيهما
واما الخبرة من بين المباحث الاصولية لانه اصل عظيم يبتني عليه كثير
من المسائل الاعتقادية ويتساق فيه الكلام الى مسائل شرعية عميقة
وسباحث منيفة وقعت وقد خالف فيه الفلاسفة اهل الملل الثلث
فان اهلها يجمعون على حدوثه بل لم يشذ من الحكماء بحدوثه من اهل
الملل مطلقا الا بعض المجوس واما الفلاسفة فالمشهور انهم يجمعون
على قدمه على التفصيل الآتي ونقل عن افلاطون القول بحدوثه
وقد اوله بعضهم بالحدوث الذاتي وقد رأيت في بعض كتب الفلسفة
بخط قديم قد نسخ قبل هذا التاريخ بارجاء سنة بقلا عن ارسطا
انه قال لم يقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد وقال
مصنفه انه عنى به افلاطون فعلى هذا لا يصح هذا التاويل بان جمهورهم
قائلون بالحدوث الذاتي ولا يخص القول به افلاطون ونقل عن
جالينوس الرد في الحدوث والقدم وانه قال في مرض الموت
فيه لتلامذته اكتبوا عني اني علمت ان العالم قديم او حادث والظ
انه اراد بالحدوث الزماني ومن نوادر الاتفاقات اني رأيت في المنام
كانه برئ من مرض كان به وهو بعد في القاهرة وكان معه ذلك
الكتاب فقلت لجالينوس انه يريد ان يقرأ هذا الكتاب في الطب
واللايق ان ينتخب عندكم منه كافلم فقال واشار الى ان ينتخب عندي
فسألته هل هذه الاقوال التي نقل عنكم في الكتب نقلها عنكم صادق
او كاذب وكان في خاطري نقل هذا من المذاهب التي نسب اليه فقال

بعضها صادق وبعضها كاذب هذا وليشرع في المقصد مستمدا من ولي
الجود فنقول ذهب اهل الملل الى ان العالم وهو ما سوى الله تعالى
وصفاته من الجواهر والاعراض حادث اي كائن بعد ان لم يكن بعدية
حقيقية لا بالذات فقط بل يعني انها في حد ذاتها لا يستحق الوجود فوجودها
متأخر عن عدمها بحسب الذات كما يقوله الفلاسفة ويسمونه الحدوث
الذاتي على ما تقرر هذا الحدوث على وجه يظهر تأخر الوجود عن العدم
من بحث دقيق اوردناه في حاشية شرح التجريد الجديد وذهب جمهور
الفلاسفة الى ان العقول والاجرام الفلكية ونفوسها قديمة ومطلق
حركاتها واوضاعها وتخيلاتها ايضا قديمة فانه لم يحل قط عن حركة ووضع
وتخيل لجزئيات الحركة وبعضهم يثبتون لها سبب استخراج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل وحدوث مناسبة لها لمبدأها الكامل من جميع
الوجوه كالات يفيض على نفوسها من المبادي لكن تحقيقهم على ما ذكره
ابو نصر وابو علي في تعاليقهما نقلا عن ارسطو ذهبوا الى ان المطلع هنا
لها نفس الحركة وبها يتم التشبه لمبادئها فانها بالفعل من حيث الذات
وسائر الصفات الا فيما يتعلق بالحركة من الاوضاع الجزئية فانها لا تحصل
الثبات بالشخص فاستحفظ نوعها ساعيها للتشبه بالمبادي التي هي
بالفعل من جميع الوجوه بقدر الامكان ولما كان التشبه لازما للحركة
جعلها الغاية المطلوبة باعتبار اللازم والعنصريات بموادها ومطلق
صورها الجسمية والنوعية ومطلق اعراضها قديمة عندهم لا اقول ان
الصورة الجسمية بشخصها قديمة عندهم لان مذهبهم انه بالشك بعدم
الصورة الواحدة وحدث اثنان وباتصال المنفصل بعدم الاثنان
وحدث واحدة ثم الاشراقيون منهم على بقاء الصورة الجسمية والنوعية
مع طريان الانفصال والاتصال واما النفوس الناطقة الانسانية
فبعضهم قائل بقدمها وربما نقل عن افلاطون وهذا مخالف لما
نقل عنه من حدوث العالم والمشائون منهم وسطوا مذاهبهم على حدوثها
ونحن نفتتح اولا بالكلام على دلائلهم في ذلك المطلب على وجه يقبله
ذو الفطرة السليمة والفطنة القويمة لا يجوز الجدال كما ربكم اكثر من

تصدى لرد الكلام من ايراد المناقشات الواهية والمنوع البعيدة من
المعقول الداعية بل مخبئات رايته من كن ايها النفوس الزكية وتدقيقاتها
فايقنه تقبلها الطباع الزكية اعني الذين يعرفون الرجال بالحق لا الحق
بالرجال ويتميزون المقال بالحدس الصائب لا استقامة الاقوال لا المنقول
الى وساوس اهل الجدال وهو احب اهل القبول والقال ومن الله
اسأل التوفيق وهو الهادي الى سواء الطريق اعلم انهم استدلوا على
قدم العالم بوجوه الاول ان العالم ممكن موجود وكل ممكن موجود فله
علة موثرة فموثر العالم لا بد وان يكون قديما او ينتهي الى موثر قديم ولا يخ
من ان هذا الموثر القديم يستجمع في الازل جميع ما توقف عليه تأثيره فيه
اولا وعلى الاول يلزم قدم العالم لامتناع تخلف المعلول عن الموثر التام
وعلى الثاني يحتاج الى شرط آخر حادث ونقل الكلام اليه ونقول
اما ان يستجمع موثره القديم في الازل جميع الشرائط التأثير فيه اولا
وعلى الاول يلزم قدمه وعلى الثاني يلزم التسلسل وانت تعلم ان
هذه المقدمات مجردة لا تثبت مذهبهم على ما فصلناه آنفا نعم بعد
تسليمها تثبت القدم في حق الحوادث وانما تثبت ما فصل في مذهبهم
بان يضم الى ذلك ان الحوادث لا بد ان يستند الى مادة مستعدة الى حركة
سرمدية ثم لا تثبت ان المادة والجسم الذي هو معروض تلك الحركة لا يمكن
صدورها عن المبدأ الاول بلا واسطة بناء على انه واحد من جميع الوجوه
والواحد لا يصدر عنه الا الواحد والمادة متأخرة في الوجود عن الصورة
فلا يكون صادرا اول والصورة المتشخصة متأخرة عن السيول بواسطة
الشكل الذي هو من مشخصاتها وان كان مطلق الصورة متقدما عليها
فلا يكون ايضا صادرا اول والاعراض ظاهر انها لا يكون صادرا اول فيكون
الصادر الاول جوهرا مفارقا وهو المسمى بالعقل الاول ثم يردف
بالمقدمات المفصلة في كتبهم ولا تخفى شيء من تلك المقدمات المفصلة
في كتبهم اذ فيها من المنوع الظاهرة ما لا يخفى على الفطن المتدرب في التفصيل
الذي يزعمونه في ترتيب العقول والافلاك ونفوسها بحسب الوجود
مما لا يقبل عليه دليلا شبه ظنا او تخمينا بل انما هو ساقوه تخمينا وقد

وقد قرره بعض الافاضل هذا الدليل بوجه آخر وهو ان العالم ممكن
موجود وكل ممكن موجود فله مؤثر بالضرورة فمؤثر العالم لا يخ اما ان
يكون قديما او حادثا والثاني باطل لاحتياجه الى مؤثر وهكذا فيلزم التسلسل
المحال فتعين ان مؤثره قديم فاذن لا يخ اما ان يستجمع في الازل جميع
ما توقف عليه تاثيره اولا وعلى الاول يلزم تاثيره في الازل والا يلزم
تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال فيكون قديما والا لزم الايجاد
بلا وجود وهو غير معقول وعلى الثاني لا بد ان يتوقف تاثيره على
شرط حادث يحتاج الى مؤثر قديم لما ذكرنا فاما ان يستجمع مؤثره في الازل
جميع ما توقف عليه تاثيره فيه اولا والثاني يستلزم التسلسل المحال
والاول يستلزم قدم الحادث وهو محال وان يكون مؤثر العالم مستجمعا
في الازل جميع شرائط التاثير فيه وهو خلاف المفروض مع انه يستلزم
المطلوب اعني قدم العالم وحاصل الكلام ان القديم يلزمه احد الامرين اما
ان لا يكون له اثر او يكون اثره قديما وحينئذ كان العالم القديم لزم
ان يكون قديما ثم اورد هذا الفاضل على هذا الدليل النقض بما
اعترفوا به من الحوادث فانهم وان قالوا بقدم العالم فقد سلموا ان
ثم حوادث كيف والحوادث اليومية مما لا يمكن انكارها من غير فرق
فنقول لما هو مؤثر بالضرورة فمؤثرها اما ان يكون قديما او حادثا الى آخر
ما ذكرتم من المقدمات فيلزم ان يكون الحوادث قديمة ولا يقول به
عاقل ثم قال فان قيل مقدمات الدليل انما تجري في الحادث الذي
لا يكون له شروط مترتبة الى غير النهاية غير مجتمعة في الوجود بان لا يكون
له شرط اصلا فيلزم من حدوثه تخلف المعلول عن العلة التامة او يكون
له شروط مترتبة غير متناهية مجتمعة في الوجود فان المحال هو هذا القسم
عندنا واما على ما ذهبتم اليه من جواز صدور الحادث من القديم بواسطة
حوادث كل منها مسبوق بآخر الى غير النهاية مستند سلسلتها الى محرك
سرمدي بان يكون للحادث مادة قديمة اما هيولى له كالاجسام الحادثة
او محل له كهيوليات تلك الاجسام لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة
وكاجرام الفلك لحركاتها واوضاعها الجزئية وكالجزئيات لصفاتها ان قلنا

بجواز

بجواز حدوث صفة لها او هيولى لمتعلقه كهيوليات ابداننا لنفوسنا الناطقة
اذا قلنا بحدوثها فانه يتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية الفلكية
استعدادات متعاقبة لوجود هذه الحوادث فاذا انتهت الى غاية القرب
والقوة حدث الحادث بواسطتها من المؤثر القديم ان كانت حادثة
مادة الاشكال لا صدورها من القدم وان كانت قديمة بقي الاشكال
في صدور الحادث بواسطتها من القديم لانا نقول حركات الافلاك
ذات جهتين الاستمرار والتجدد فباعتبار الجهتين صارت صالحة
لتوسطها بين جانبي القدم والحدوث فمن جهة الاستمرار جاز صدورها
من القديم ومن جهة الحدوث صار واسطة في صدور الحوادث عن القديم
لكنا ما ذهبتم اليه باطل من وجوه الاول هو ان القول بتوارد استعدادات
حادثة غير متناهية على مادة قديمة كلام متناقض لان القديم يجب ان يكون
سابقا على كل حادث اذ المراد بالقديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم وبالحادث
ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه
الحادث وهذا يوجب ان له حالة تتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق
عليه الحادث اذ ما كان متاخرا مع واحد منها لا يصدق عليه انه سابق
على كل منها بل على بعضها وهو ظ لضرورة العقل فيلزم من توارد الحوادث
الغير المتناهية على المادة القديمة انه لا يوجد لها تلك الحالة بل يجب مشاركته
لها مع بعض الحوادث وعدم خلوه عنها في حال من احواله فلا يكون سابقا
على كل فرد منها اذ المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق
على كل فرد بديهي ويلزم من هذا البطلان قولهم بعدم تناهي الحركات الفلكية
وضعا بل بطلان عدم تناهي حوادث متعاقبة من وجود قديم مطلقا
وسواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له ومشاركة
شبهتهم التباس حكم الوهم بحكم العقل فان شان الوهم ادراك الجزئيات
معرفة احكامها لا معرفة احكام الكليات فيتصور حوادث كثيرة متعاقبة
متوارد على قديم كل منها مسبوق بآخر ولا يرى فيه جهة امتناع ولا يقدر
على تصورها منفصلة غير متناهية حتى يعرف امتناعها فيقيسها على ما يعرف
حكمه وحيث لما ذكر لكم واما العقل فمن شانه ادراك الكليات ومعرفة

احكامها فيحكم بامتناع التوارد المذكور بناء على حكم كلي هو انه كلما توارد
الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية على قديم لم يكن سابقا على كل فرد
منها لكن يمتنع عدم سبقه على كل فرد منها وهذا برهان متين لا محال
للقدح فيه الا على طريق المكابرة والعناد وهذه كلمات هذا الفاضل
بحروفها القول الاخفى على من له دربة بقواعد النظر انه ان هذا
الدليل على الوجه الذي قرره لا يلائم قواعدهم فانهم يشترطون في بطلان
القسم مع الترتب اجتماع الآحاد في الوجود واللازم على تقدير احد
احتياج الحادث الى شرط آخر احتياجه الى حادث آخر وهكذا الى غير النهاية
ولا يلزم اجتماع تلك الآحاد الحوادث في الوجود حتى يلزم القسم المحال
عندهم بل هم قائلون بتسلسل الحوادث الغير المتناهية المتعاقبة وهذا القسم
ليس بمحال عندهم بل هو واقع على مذهبهم فكيف يتصور ان يبطلوا بطلان
هذا القسم على قدم العالم ثم لا يشتغل على من له ادنى مسكة ان قوله القديم
يجب ان يكون سابقا على كل من الحوادث مسلم لكن قوله اذا ما كان
متاخرا مع كل واحد منها لا يصدق عليه انه سابق منها بل على بعضها مم
بل ط فان القديم وان فرض انه ابزل متاخرا لواحد من الحوادث المتعاقبة
لكنه متقدم على كل واحد من تلك الحوادث المتعاقبة اذ ما من حادث الا
وهو مسبوق بذلك القديم ضرورة ان القديم موجود مع الحادث السابق
عليه بدون ذلك الحادث وهذا الحكم بضرورة العقل شامل لكل واحد
واحد من افراد تلك الحوادث فذلك القديم سابق على كل فرد من تلك الحوادث
من غير ان يحتاج له حال علوقها مع جميع الحوادث غاية ان سبقه على كل
واحد واحد ليس دفعة بل سبقه على كل منها مع مقارنته لواحد آخر ولا
منافاة بين دوام المقارنة لبعض الافراد والسبق على كل فرد كما توهمه
ودعوى البداهة في تلك المنافاة غريب جدا والعجب من هذا الفاضل
انه كرر في كلماته ان دعوى البداهة فيما خالف فيه اكثر من العقلاء
غير مسموعة ثم دعى البداهة في مثل هذه الدعوى المخالفة لجمهور العقلاء مع
ظهور بطلانها وكثرة العقلاء القائلين بخلافها وهذا الفاضل اولى

بان ينسب الى اشتباه حكم الوهم بحكم العقل فان الوهم لا يقدر على ادراك
الامور الغير المتناهية وانما يدرك الامور المتناهية فيتصور الحوادث
المتناهية المتعاقبة على القديم ويجد ان للقديم حالة ليس فيها مقارنة لشيء
من الحوادث والعقل المشوب بالوهم يقيس الحوادث الغير المتناهية على
ذلك ويحكم بامتناع تعاقبها على القديم كما انه لا يدرك موجودا الا في جهة فيحكم
بان كل موجود لا بد ان يكون موجودا في جهة وان ما لا يكون موجودا في
جهة ممتنع ولا يخفى على الفطن اللبيب ان تقوية اصول الدين لا يحتاج
الى مثل هذه الكلمات بل ايراد مثلها في معرض انتصار الدين يؤدي الى
خلل من حيث ان ضعفاء العقول ربما يقولون ان اصول الدين مبني
على مثل هذه الدعاوى الواهية وهذا كما ان بعض المحدثين نقل ان
بعض الزنادقة وضع الاحاديث في فضيلة بادنجان منها كلوا الباذنجان
فانها اول شجرة انست باسم ومنها ما يدل على ان فيها دواء لكثير الدواء
وقال انما وضعه ليتوسل به الى القدح في صدق احاديث من شهد الله تعالى
بصدقه ونطق المعجزات الصريحة بنبوته وكمال حكمته وانه اصدق القائلين
كما قال تعالى والنجم اذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى عليه افضل الصلوات واكمل التحيات ما دام
الارضون والسموات ولقد احسن الغزالي حيث قال لمن تصدى
لنصرة قواعد الدين بالامور الواهية انه صديق جاهل للدين فالتوجه
في دفع هذا الدليل واشباهه اجراء براهين بطلان القسم في اجلى الامور
المتعاقبة الغير المتناهية مثل برهان التطبيق المشهور وهو انه لو ترتب
امور غير متناهية فلنفرض جملة غير متناهية مما فوق مبدأ الكل ونطبق
بين الجملتين فان كان بازاء كل واحد من سلسلة الكل واحد من سلسلة
الجزء لزم تساوي الجزء والكل وان وجد في الكل شيء لا يوجد بازائه شيء
من الجزء لزم انقطاع سلسلة الجزء ضرورة ولزم انقطاع الكل لانه لا يزيد
على الجزء الا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه بالضرورة
وعلى برهان التضايف وهو انه لو ترتب امور غير متناهية متعاقبة لزم زيادة

عدد احد المتضايفين على الآخر وهو محال اما الملازمة فلان الترتب بين
الشيئين عبارة عن كون احدهما سابقا والآخر مسبوقا والسابقية والمسبوقية
فيما فوق المبدأ وفيما تحته متضايفان فلو ترتب امور غير متناهية واخذنا
من مبدأ معين سلسلة الى غير النهاية فذلك المبدأ مسبوق بغير متناه واخذنا
الى الآحاد الغير المتناهية ان تصاعدنا من جانب اللانهاية وسابق غير متناه
بالنسبة اليها ان تنازلنا من ذلك الجانب وعدد السابقية والمسبوقية فيما فوق
المبدأ وفيما تحته متساويان ضرورة ان كل واحد من الآحاد التي فوق المبدأ
او تحته له سابقة ومسبوقية وتجيء في المبدأ سابقة بلا مسبوقية وصورة
التنازل ومسبوقية بلا سابقية في صورة التصاعد فيزيد عدد احد المتضايفين
على عدد الآخر بذلك الواحد واما بطلان اللازم فلان المتضايفين متكافئان
في الوجود فيستحيل زيادة احدهما على عدد الآخر وعلى هذا التقرير لا مجال
لتوهم ان هذا البرهان لا يجري في السلسلة الغير المتناهية من الطرفين
فان المتضايفين الذي يجري زيادة عدد المتضايف الآخر من جانب المبدأ
انما يكون فيما فوقه في صورة التصاعد وفيما تحته في صورة التنازل
فيلزم الانقطاع قطعا فالمص والفلاسفة ينفصون عنه تارة بان الجدل
يجري التطبيق فيها واخرى بان التطبيق انما يدل على بطلان السلسلة
الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية ههنا غير موجودة لعدم اجتماع
الآحاد وحاصل الاول منع جريان الدليل فيها وحاصل الثاني منع تخلف
المدعى وكلاهما مستدرك فيه اما الاول فلان التطبيق العقلي لا يتوقف
على اجتماع الآحاد واما الثاني فلان الدليل يدل على نفي وجود آحاد
تلك السلسلة مطلقا لا على نفي وجودها مجتمعة فقط فان وجودها
على التعاقب يستلزم ان يكون فرد من الآحاد المجتمعة في نفس الامر
مساويا للجزء ومن اجل البديهيات ان ذلك يحكم فان طبيعة العدد سواء
اجتمعت آحاده او تعاقبت ما في غير قبول المساواة للجزء فان كون الكل
اعظم من الجزء من اوايل البديهيات فان قلت مثل هذا العدد لما كان

مستحيلا لم يوجد في الخارج فان وجود الآحاد على التعاقب لا يستلزم وجود
العدد اذ الموجود في الخارج لا يزال واحد فقط فلا يوجد العدد اصلا
والاشتباه انما وقع من حيث ان الوهم يذهب الى ان تلك الامور المتعاقبة
تجتمع في محل واحد على قياس الامور التي غلبنا واحوالنا بعد واحد ويجتمع
في مكان واحد وليس كذلك فان العدم فقد الذات بالكلية فالموجود منها
واحد فقط دائما فكيف يوجد العدد قلت الموجود في كل قطعة من الزمان
او في آن مفروض فيه ليس الا آنا واحدا ولكن جميع الآحاد قد وجد في جميع
الازمنة فهذا العدد موجود غاية ان ظرف وجود جميع الازمنة لا جزء
منها ولا آن من الآنات المفروضة فيها والموجود اعم من ان يكون ظرف
وجوده الزمان كلا او بعضا او الآن المفروض فيه فان من الموجودات
ما لا يكون الوجود كالحركة ومنها ما هو آني الوجود كبعض الحركة بل
منها عندهم ما ليس ظرف وجوده الزمان ولا جزءه ولا الآن بل ينسبون
وجودها الى الدهر والسرمد فانهم يقولون نسبة المتغير الى المتغير هو
الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو
السرمد كما لا يخفى على العارف بقواعدهم واذا كان الوجود اعم من الآني
الاربعة فدعوى انحصاره في اثنين منها اغتر سمعوه وهذا الكلام اذا اورد
عليهم بصورة النقض الاجمالي التفصيلي على دليلهم على جواز مثل هذا التسلسل
ظهر عجزهم عن اثبات مدعاهم واما اذا اورد بصورة النقض الاجمالي فلهم
بحسب آراء المناظرة ما ينمون وفضاء المنع واسع لكن لا يقنع النفوس
الزكية في مثل هذا المطلب الجليل بمجرد المنع بل ينبعث المطلب ما سلح
به الصدور وسكن به علم الطلب والله يحق الحق وهو يهدي السبيل
اعلم ذكروا ان بطلان التسلسل مشروط بالترتب بين الآحاد وان التسلسل في
الامور المجتمعة الغير المترتبة جائز واقع فان النفوس الناطقة غير متناهية
عندهم لكن لما لم يكن بينها ترتب حكموا بجوازه بناء على انه لا يمكن للعقل
ملاحظة تلك الآحاد منفصلة وليس لها نظام متسق حتى يلزم من وقوع
المبدأ بازاء المبدأ وقوع الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا
كما في الصورة المترتبة فيجوز ان يقع اجزاء كثيرة من سلسلة الكل بازاء جزء واحد

في سلسلة الجزء واستوضح ذلك بعض المتاخرين بحلبس ممتدين في جهة
واحدة ويجعلين من الحصى فانه يكفي في التطبيق في الصورة الاولى فرض خطوطا
منطبقين وفي الثاني لا بد في التطبيق من ملاحظة كل جزء بازاء آخر منفصلا
والعقل يعجز عنه في غير المتناهي فلا يتيسر التطبيق اقول وفيه نظر لان التطبيق
ان توقف على ملاحظة كل جزء بازاء آخر منفصلا فذلك غير متصور في صورة
الترتب ايضا وان كفى الملاحظة الاجمالية فهي جارية ههنا والقول بان الملاحظة
الاجمالية كافية في المترتبة بناء على ان فرض الانطباق بين المبدأين يستلزم
انعراضه في جميع الآحاد بخلاف الغير المترتبة حكم اذ يمكن للعقل فرض الا
نطباق بين الكل الآحاد ابتداء من غير استعانة بانطباق المبدأ بالمبدأ فلما
واذا يكفي الملاحظة الاجمالية التابعة لانطباق المبدأ بالمبدأ ولا يكفي الملاحظة
الاجمالية ابتداء من غير استعانة بل الوجه في الجواب على ما ذكرنا في مقدمة
انا نسلم جريان التطبيق فيه ونمنع لزوم الانقطاع على تقدير ان يكون
في الكل ما لا يكون بازائه شيء من سلسلة الجزء لان تلك الزيادة ح يكون
في الاوساط فلا يلزم الانتهاء وتوضيحه ان السلسلة الغير المتناهية الجزء
لا شك في زيادتها على السلسلة المبتدأة مما فوق مبدأها اذ مفروض
التطبيق معقل الزيادة الى جانب اللانهاية اذ لا يعقل الزيادة في الاوساط
لاتساق نظام الآحاد فلا بد ان يكون في الطرف فيلزم التناهي واما في
غير المترتبة فلا مانع من الزيادة في الاوساط فلا يلزم الخلف هذا وعلى هذا
الدليل ايرادات يستدعي المقام ذكرها الاول ان تلك الآحاد وان
لم يكن مرتبة في الواقع لكن العقل ان فرضها مترتبة ليظهر الخلف اقول
وفيه نظر اذ للخصم ان يقول ان الحق انما يلزم من الترتب المفروض لا من لا
تناهي الآحاد ثم في هذا النظر نظر لان فرض الترتب لا يستلزم فرض زيادة
ولا نقصان في آحاد احد السلسلتين بل ذلك الفرض مظهر لحال السلسلتين
فليس منشأ الحق هو الترتب وهذا كما نفرض في الرياضيات امور غير
واقعة لظهر احوال الامور الواقعة مثلا ثبت مساواة زوايا المثلث

ثبوت اما فاذا بين الترتب وعدمه فهذا الفرض غير صالح لاظهار احوال السلسلة
الاترى انه لو فرض امر يكون المثلث بحسب هذا الفرض غير مثلث لا يكون
هذا الفرض مظهرا لحال من احوال المثلث ولو سلم عدم المنافاة
بينهما فغاية ما لزم منه كون الامور المترتبة الغير
المتناهية مجالا لان الامور الغير المتناهية
ح يطلق عليه ٥ م

لقائلين بانا لو فرضنا اخراج احد اضلاعه كانت الزاوية الخارجة عنه
مساوية لمجموع الداخلين وهي مع جاذبتها التي هي احدى زوايا المثلث مساوية
لقائمتين فيكون الداخلتين معها ايضا مساوية لقائمتين او يقال الزاوية
الداخلة مع جاذبتها مساوية للقائمتين فلو لم يكن هي مع الداخلتين مساوية
لها لم يكن مساوي المساوي مساويا هف وهذا الدليل يشمل جميع المثلثات
المفروضة والموجودة مع ان بينها ما يستحيل اخراج احد اضلاعه كالمثلث
المفروض داخل فلك الافلاك ولا يتوجه المنع على التقرير الثاني بان الحق
انما لزم من اخراج الخط وهو مع واكثر مسائل الرياضيات من الهندسة و
الهيئة وغيرها مبنية على مثل ذلك كالدوائر المفروضة في الهيئة وقد صرح
الرئيس في كثير من المباحث الطبيعية المبنية على مثل ذلك بانه من قبيل الفروض
التي يستعمل في الرياضيات كما في بحث ابطال الخلاء وابطال حركة عديم الميل
المعاوق حيث فرض نسبة الملاء الثاني الى الملاء الاول مساوية لنسبة زمان
حركة عديم الميل الى زمان حركة ذي المعاوق القوي ليلزم ان يكون حركة ذي
المعاوق الضعيف مساويا لحركة عديم المعاوق وقد اورد عليه ان الحق
انما يلزم من فرض النسبة المذكورة وربما كان وجود الحركتين والمعاوقتين
على تلك النسبة محالا فيكون الحق ناشيا منه لا من الخلاء في الدليل الاول ولا
من حركة عديم المعاوق في الدليل الثاني وهذا الاعتراض فيما بين المتاخرين
مشهور وفي كتبهم مذكور وقد اجاب عنه الرئيس بان هذا من قبيل الفروض
المستعملة في الرياضيات فلا يقدح في الدليل واستعمل هذا المقدمة في كثير
من المباحث الطبيعية بل ما ذكره في البرهان السلمي من فرض الخطين الغير
المتناهيين المتدنيين على هيئة ساقي مثلث من هذا القبيل فانه ربما كان
البعد غير متناه من جهة واحدة كسطح غير متناهي الطول متناهي العرض فلا
يمكن اخراج السطحين الغير المتناهيين فيه وهذا المنع ايضا مشهور فيما بين
المتاخرين وهو مكرر في دفع امثال هذه الايرادات ان هذا من الفروض
المستعملة في الرياضيات فلا يقدح فيه استحالة المفروض فيما نحن فيه
مثل ذلك النقض بمراتب الاعداد فانها غير متناهية مع جريان التطبيق
فيها وانت تعلم ان هذا النقض انما يرد لو كان المراتب الغير المتناهية من الاعداد

موجودة في الخارج او في الذهن منفصلا لكنها غير موجودة في الخارج ولا في الذهن
منفصلا وهو مرتبة غير واقعة بمعنى ان اي مرتبة فرضت فللذهن
ان يعتبر مرتبة اخرى فوقها لكن لا يقدر الذهن على ملاحظة المراتب الغير
المتناهية منفصلا فلا يرد النقض بها ازدحام النقض على ملاحظة المراتب الغير
تخلف المدعى وههنا لو سلم جريان الدليل فالمدعى غير متخلف لان المدعى
انتفاء السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية في الاعداد منتف
كما فصلنا فلا نقض بها هذا هو الكلام المشهور في هذا المقام ولنا فيه كلام
سنورده فانتظره الثالث ان بعضا من المتاخرين اجابوا عن النقض بترتب
انها ليس فيه مجلسان في نفس الامر مطابقتان لكون الاعداد وهمية
محضة هذا ان اريد من التطبيق في دليل التطبيق في نفس الامر وان اكتفى
بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه ينقطع المجلسان ولا يلزم من ذلك تناهيهما
في نفس الامر بل في الوهم فيجيء عن تمام التطبيق او يختار انهما لا ينقطعان
ولا يلزم من ذلك تناهيهما في نفس الامر لان ذلك فرع وجودهما في نفس الامر
واورد عليه بعض الفضلاء ان المجلسين ان لزم كونهما متحققين في نفس الامر
بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر بلا يتم الدليل اذ لا يلزم استحالة
وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك مجلسان مطابقتان
لتوقف ذلك على تناهي المجلسين وانتفائهما والجزء مع الكل ليس كذلك
وحديث المجلسين الممدين والمحصي على ما اورده للتوضيح ضايع اذ
لا مناسبة له لما نحن فيه بصدده وان كفى كون المجلسين والتطبيق
فيهما وهميات فالدليل جار في مراتب الاعداد فيتم النقض على انه ما
ذكره في ثاني شقي الترديد من اختيار عدم انقطاع المجلسين في الوهم
لان ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل ممتنع قطعا فينقطع
المجلسان فيه قطعا واقول من البين انه اذا وجد سلسلة غير متناهية
مرتبة فالسلسلة المبتداة مما فوق مبدأها موجود لا محالة فالسلسلتان
موجودتان لا محالة وللعقل ان يلاحظ كل واحدة من آحاد سلسلة الجزء
ان اراد ان ذلك معقل منفصلا فيوم والمستدما اعترف هو به
في مواضع من تصانيفه من ان ذلك ممتنع وان اراد ان
ذلك مجملا كما يعترف به هو فهو مسلم لكن
ذلك غير كاف في ظهور ان الزوائد
رفعت في اي جانب منها
كان منفصلا
م ٥

بازاء كل واحد من سلسلة الكل ولا نعني بالتطبيق الا هذا وذلك لا ينافي
كون احدهما جزءا والاخرى كلا ولا يتوقف على انفصال السلسلتين و
منفاه وهو القياس بالتطبيق الحسي والتخيلي ولا حاجة في الجواب
الى ان يقال كما قال ذلك الفاضل ان مرادنا من تطبيق المجلسين وانطباق
او عدم انطباقهما انما في حد انتهائهما ان يكون بحيث لو طبقناهما لانطبقا
بتمامهما اولا وعلى الاول يلزم ترتب الامور الغير المتناهية ولا يندفع
في هذا الاستدلال كون التطبيق في نفس الامر غير واقع بل كونه غير ممكن
توهم وهذا كما يقال شريك الباري ممتنع لانه لا يخ اما ان يكون بحيث لو وجد
لقدر على منع الباري من ايجاد ما اراد اولا وعلى الاول يلزم عجز الباري
وهو ممتنع وعلى الثاني يلزم عجز الشريك فلا يكون شريك الباري وهو
خلف لهذا الاستدلال صحيح لا قدح فيه بان وجود شريك الباري ممتنع
والمحال جاز ان يستلزم المحال اقول قد سلف منا ان البراهين الرياضية
اكثرها مبنية على فرض الامور الغير الواقعة بل المستحيل فلا يندفع
استحالة التطبيق على تقدير التسليم في صحة البرهان فما ذكره من ان
استحالة التطبيق لا تندفع في صحة البرهان صحيح بناء على ما اسلفناه
لكن التطبيق فيما نحن فيه ممكن بل واقع اذ للعقل ان يلاحظ على سبيل
الاجمال كل واحد من سلسلة الجزء بازاء واحد من سلسلة الكل وهذا
هو المراد من التطبيق اذ به ظهر المط ولا حاجة الى جر التقرير والعدول
الى هذا التقرير المبتني على اعتبار الشرط بل تنقيحه هذا الدليل الدليل
المذكور على استحالة شريك الباري غير مستقيم فان نفس وجود شريك
الباري يستلزم المحال ويلزم المحال ولا يتصور القدح فيه بانه يجوز
ان يستلزم المحال كما ذكر كيف وفيه اعتراف بالمط اذ ليس المط فيه
الا استحالة شريك الباري فكيف يتصور القدح فيه بانه يجوز واتانا
نحن فيه نقول هو ان المحال انما نشأ من التطبيق لا من نفس وجود
السلسلة الغير المتناهية فلا يتم الدليل على استحالة وجودها اذ هو
بمنزلة ان يستدل على استحالة امر بامر لو فرض معه امر مستحيل لزم منه
م ٥

موجودة في الخارج او في الذهن منفصلا لكنها غير موجودة في الخارج ولا في الذهن
منفصلا وهو مرتبة غير واقعة بمعنى ان اي مرتبة فرضت فللذهن
ان يعتبر مرتبة اخرى فوقها لكن لا يقدر الذهن على ملاحظة المراتب الغير
المتناهية منفصلا فلا يرد النقض بها ازدحام النقض على ملاحظة المراتب الغير
تخلف المدعى وههنا لو سلم جريان الدليل فالمدعى غير متخلف لان المدعى
انتفاء السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية في الاعداد منتف
كما فصلنا فلا نقض بها هذا هو الكلام المشهور في هذا المقام ولنا فيه كلام
سنورده فانتظره الثالث ان بعضا من المتاخرين اجابوا عن النقض بترتب
انها ليس فيه مجلسان في نفس الامر مطابقتان لكون الاعداد وهمية
محضة هذا ان اريد من التطبيق في دليل التطبيق في نفس الامر وان اكتفى
بالتطبيق الوهمي فاما ان يختار انه ينقطع المجلسان ولا يلزم من ذلك تناهيهما
في نفس الامر بل في الوهم فيجيء عن تمام التطبيق او يختار انهما لا ينقطعان
ولا يلزم من ذلك تناهيهما في نفس الامر لان ذلك فرع وجودهما في نفس الامر
واورد عليه بعض الفضلاء ان المجلسين ان لزم كونهما متحققين في نفس الامر
بحيث يحصل التطبيق بينهما في نفس الامر بلا يتم الدليل اذ لا يلزم استحالة
وجود سلسلة واحدة غير متناهية اذ ليس هناك مجلسان مطابقتان
لتوقف ذلك على تناهي المجلسين وانتفائهما والجزء مع الكل ليس كذلك
وحديث المجلسين الممدين والمحصي على ما اورده للتوضيح ضايع اذ
لا مناسبة له لما نحن فيه بصدده وان كفى كون المجلسين والتطبيق
فيهما وهميات فالدليل جار في مراتب الاعداد فيتم النقض على انه ما
ذكره في ثاني شقي الترديد من اختيار عدم انقطاع المجلسين في الوهم
لان ملاحظة الوهم الامور الغير المتناهية بالتفصيل ممتنع قطعا فينقطع
المجلسان فيه قطعا واقول من البين انه اذا وجد سلسلة غير متناهية
مرتبة فالسلسلة المبتداة مما فوق مبدأها موجود لا محالة فالسلسلتان
موجودتان لا محالة وللعقل ان يلاحظ كل واحدة من آحاد سلسلة الجزء
ان اراد ان ذلك معقل منفصلا فيوم والمستدما اعترف هو به
في مواضع من تصانيفه من ان ذلك ممتنع وان اراد ان
ذلك مجملا كما يعترف به هو فهو مسلم لكن
ذلك غير كاف في ظهور ان الزوائد
رفعت في اي جانب منها
كان منفصلا
م ٥

فالوجه في دفع هذا التوهم بعد تسليم ان المراد بالتطبيق ما هو غير واقع
او مستحيل ما قدمناه نقلا عن الرئيس وفصلناه بعض التفصيل وتحقيقه
ان يقال ان لنا مقدمة صادقة هي ان ما يستلزم على فرض تلك الامور
محالا فهو ممتنع وذلك لا يجري في جميع المواد فانا لا يمكن الاستدلال على امتناع
الجسم بانه لو فرض غير متناه لزم منه ممتنع اذ يقال انا نعلم ان الفروض المذكورة
معرفات لاحوال ما يتحقق فيه ولا يتغير هو بها في ذاتها وصفاتها بخلاف الفروض
المذكورة في الجسم وامثاله فلنا ان نقول واما اذا اريد بالتطبيق ما ذكرنا فهو
امر واقع فلا محال لهذا الوهم فان قلت لا نم انه اذا وجد سلسلة غير متناهية
يكون السلسلة المبتداة مما فوقها موجودة لما تقرر في موضعه ان الاعداد
مركبة من محض الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منها كما اشتهر عن
ارسطاليس انه كتب الى بعض تلامذته لا تحسبن العشرة مركبة من اربعة
وستة بل هي من جميع الوحدات التي هي بلغها قلت من البين انه اذا
وجد الوحدات التي بلغها عشرة مثلا وجد الوحدات التي بلغها تسعة
وما ذكره ارسطاليس مبني على ان في العدد امرا زائدا على الوحدات هي
بمنزلة الصورة له وتوضيح الشيخ الرئيس في الاوسط الحق جاني بان كل
عدد عبارة عن الوحدات التي بلغها بشرط انتفاء وحدة اخرى وح يظهر
عدم تركب العدد من الاعداد التي هي اقل واما ما نقل عن ارسطو محمول
على ذلك والجملة على اعتبار امر آخر في العدد سوى الوحدات ولا شك
ان العدد امر اعتباري سواء اعتبر فيه امر آخر سوى الوحدات بمنزلة
الصورة او لم يعتبر وكلامنا في السلسلة الموجودة وهي معروض العدد
لا العارض ولا المعروض مع العارض ولا شك انه اذا وجد معروض
التلم وجد معروض الاثنين بالضرورة فيكون داخلا لا محالة فاذا
وجد السلسلة المبتداة من الى غير النهاية وجد السلسلة المبتداة من
الى غير النهاية بالضرورة لا يقال ليس هناك الا الآحاد واحدا واحدا
واما الجمل فهو اعتبار العقل لانا نقول من البين الذي لا مرية فيه
انه اذا وجد اوب كان هناك ثلث موجودات متغايرة بالذات احدها
آ والثاني ب والثالث آب كيف وقد بين بعض المحققين كيفية صدور
ب

الكثرة عن المبدأ الاول بهذا الوجه وهو انه يصدر عنه وحدة شيء من
الصادر الاول عنه شيء آخر وعن مجموع المبدأ والصادر الاول شيء آخر
الى آخر ما ذكره لئلا يستلزم الموجودات الى الامور الاعتبارية فلو
لم يكن هناك الا الثالث لم يكن لهذا الكلام الذي ارتضاه جميع الافاضل
والاذكياء وجه بل البرهان الذي ذكره في اثبات الواجب وعقولها وهو
انه لو تسلسلت الممكنات الى غير النهاية فالعلة المستقلة لهذا المجموع اما نفسه
واما جزؤه واما خارج عنه الى آخر ما ذكروه مبني على ان المجموع موجود
مغاير لكل واحد واحد فان لكل واحد من الآحاد علة مستقلة في السلسلة
التي هي الواحد الذي قبله ولكن الكلام في علة المجموع والزمك لا يشتبه
عليه امثال ذلك واما تمهيد ذلك فنقول برهان التطبيق يدل على استحالة
الامور الغير المتناهية مطلقا كالنفوس الناطقة فانه وان لم يكن بين آحادها
ترتب لكن توجد فيها السلاسل الغير المتناهية المترتبة فان مجموع تلك
النفوس موقوف على ما هو اقل منه بواحد وهو على ما هو اقل بواحد
وهكذا فاذا فرضنا تطبيق جملة النفوس على ما هو اقل منه بواحد وهكذا
الى غير النهاية ولا شك ان السلاسل المترتبة بمنزلة الآحاد والمترتبة فان
تكافئتا من غير تفاضل كان الجزء مساويا للكل وان انتهى السلاسل الموجودة
في الجزء قبل السلاسل الموجودة في الكل ظهر انتهاء الجزء لانه قد وصل الى
حد ليس فوقه سلسلة غير متناهية فاما ان لا يكون فوقه جملة اصلا او
يكون فوقه سلسلة متناهية وعلى التقديرين يلزم انتهاء الجزء وهو مستلزم
انتهاء الكل لانه لا يزيد عليه الا بواحد بل نقول لا يمكن ان يوجد في جملة
النفوس الغير المتناهية واحد واثنان وثلثة وهكذا الى غير النهاية الا موجود
وتلك المعروضات موجودة في الخارج لا محالة وان لم يكن عوارضها من الوجود
والاعداد موجودة في الخارج وتلك المعروضات مترتبة ترتبا طبيعيا
لان الواحد مقدم على الاثنين والاثنين على الثلثة وهكذا فان زيدا
وعمرا جزء من زيد وعمرو وبكر وزيدا وعمرو وابوبكر جزء من زيد وعمرو وبكر
وخالد وهكذا الى غير النهاية كما مر تحققه فهناك سلسلة مبتداة من الواحد
مشتملة على معدودات غير متناهية وكما ان النفس الواحدة موجودة وان

لم يكن عارضها موجودا كذلك الاثنان من النفوس موجود وان لم يكن منهم
الاثنين موجودا وكذا الثلثة والاربعة الى ما لا يتناهى فيجرى التطبيق
بين مفروضاتها تلك المراتب من الاعداد فظهر انه يلزم عليهم ان لا يكون
يتوقف على بدنه المتوقف على نفس الاب المنتهية للقوة المولدة
على بدنه وهكذا فكل نفس من النفوس متوقفة على نفس ابنه فيكون مقدار
ترتب هذا الاعتبار واجاب عنه بعض المحققين بان النفوس بذلك
الاعتبار وان كانت مترتبة لكن ترتبها باعتبار الابدان وهي غير مجتمعة
اقول لا يخفى هذا الجواب لان النفوس مجتمعة وانما ترتب باعتبار
فيجرى فيه التطبيق فان توسط البدن لظهور الترتب بين النفوس
غير قادح في ترتب الامور الغير المتناهية المجتمعة اذ حاصل هذا المقال
ان نفس كل ابن متوقف على نفس ابنه وهكذا فيلزم نفوس غير متناهية
مترتبة مجتمعة في الوجود وهو مستحيل بالاتفاق والبرهان فاذا
ثبت ترتب النفوس بواسطة الابدان فيطرح الابدان من البين ويحكم
بترتب النفوس المذكورة الى غير النهاية والوجه في الجواب عن قبلهم انهم
لا يقولون بترتب النفوس المتولدة الى غير النهاية فان الرئيس قد
صرح في الشفاء بامراض الافراد الانسانية بل الحيوانات المتنفسة في
الغرفات العظيمة المنتفية للطوفان العامة ثم قال يحدث الانسان
بالتولد ويكون ذلك الانسان مؤيدا بخاصية يقدر بها على استنباط
الصنائع التي يحتاج اليها بنوا النوع فيخترعها وذكر عمر الدين الشهرزوري
في كتاب السعي غرة الشجرة الالهية كيفية تولد هذا الانسان متصلا
وذكرات هذا الادم الذي ينسب اليه ليس جدوته بالتولد بل بالتوالد
وان التولد سابق عليه بادوار اقول فعلى هذا لا يخرج هذا الايراد
على الفلاسفة اصلا فان سلسلة التوالد عندهم متناهية مناة الامر
انهم يثبتون سلاسل غير متناهية كل واحد منها سلسلة متناهية فيكون
النوع قديما عندهم مع انتهاء سلسلة التوالد فتدعلت من تضاعيف

في الخارج واما المحققون القائلون بانها امور اعتبارية فلا نقض عليهم
لان العقل لا يقدر على ملاحظة المراتب الغير المتناهية منفصلا فيقطع
النفس في الامور بانقطاع الاعتبار كما في سائر الاعتبارات المذكورة واما
ان الرئيس في الشفاء استدل على بطلان النفس في الامور الاعتبارية بانه يستلزم
ان يكون هناك اوساط بلا طرف فان كل واحد من الآحاد على هذا التقدير
وسط بين سابقه ولاحقه من غير نهاية فيلزم الوسط بدون الطرف وهو
ح لان الوسط مضاف للطرف والمضافيان متكافيان في الوجود
فيستحيل تحقق احدهما بدون الآخر اقول فيه بحث اما اولا فالنقض بالحركة
السرمدية الفلكية التي يثبتونها فان الموجود من الحركة عندهم هو الوسط
كما حققوه وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة ومثل ذلك يتحقق في
صورة النفس اذ كل واحد منها اطراف اضافية وان كانت تلك الاطراف
ايضا اوساطا بالقياس الى اطراف اخرى واما ثانيا فالحمل ان يقال
ان اريد بالطرف ما لا يكون وسطا بالاضافة الى شيء آخر اصلا فلا نم ان
الوسط مضايف للطرف بهذا المعنى كما ان النبوة مضايف للابوة ولا
يقتضي ذلك ان يكون مناك ابوة لا يكون معروضها متصفا بالنبوة لتخصيصه
آخر وان اريد بالطرف الطرف الاضافي اعم من ان يكون ذلك الطرف
وسطا بالقياس الى آخر اولا فذلك محقق لكن نقول عدم الانتهاء
الى الطرف الذي لا يكون وسطا اصلا لازم بين للنفس في الامور المترتبة
بل يكاد يكون عينه فلا يتمشى الاستدلال به ولا التنبيه عليه على فرض
كونه بديهيا اذ ليس اجلى منه فان من لا يسلم بطلان ترتب الامور الغير
المتناهية لا يسلم انه لا بد لكل وسط طرف لا يكون وسطا اصلا ولو
كان ذلك ظاهرا لم يعرض الخصم في بطلان النفس واذا اختصت ما قلنا
عليك امكنك اقامة الدليل العقلي على حدوث العالم بابطال النفس
مطلقا باحد الوجوه التي تستنبط من مطاوي ما قدمناه ويمكن الاستدلال
عليه بابطال ما ذكروه من استناد الحوادث الى الحركة السرمدية التي
يقولون انها حالة قائمة مستمرة للمتحرك غير منقسمة بانقسام المسافة

غير مستوفية في حد حدود المسافة بل سيتالة في تلك الحدود ويلزم بما يجب
ذلك نسب مختلفة واوضاع متخالفة فيرجع وانها المستمرة مستندة
الى العلل القديمة وبواسطة ما يلزمها من القسب والاوضاع المتعاقبة
مبدأ للحوادث ووجه ابطاله ان تلك الاوضاع المتعاقبة كل سابق
منها معد للاحق والمعد يتوقف المعلول على وجوده وعدم قسب
عدمه لا يجوز ان يكون قديما وهو ظ ولا الحادث السابق عليه لا باعتبار
وجوده ولا باعتبار عدمه الطارئ فان مجموعهما علة لوجود ذلك الحادث
وانما يتم العلة التامة لوجود ذلك الحادث بها فلا يكون ولا شيء منهما علة
لعدم ذلك الحادث فاذن لا بد لا بد من حادث آخر يستند اليه عدم الحادث
السابق فانا ان يكون وجود شيء آخر خارج عن السلسلة فينتقل الكلام
الى سبب حدوثه فان كان هو ايضا امرا موجودا وهكذا لزم عند انتفاء
كل وضع حادث حدوث امور مترتبة يجتمع في الوجود ظرفا منها
وهو ح وانما ان يكون زوال امر موجود كان جزءا من علة وجود ذلك
الحادث حتى يكون انعدامه سببا لانعدامه وينتقل الكلام اليه حتى يلزم
ان يكون لذلك الحادث علل موجودة غير متناهية مترتبة وهو ايضا باطل
والحاصل انه ان كانت علة انعدام الحادث حدوث موجود آخر وهكذا
لزم حدوث امور مترتبة غير متناهية دفعة وان كان كمال امر موجود
وهكذا لزم ان يكون لذلك الحادث اسباب موجودة مترتبة غير متناهية
حتى يستند انعدام كل حادث الى انعدام سبب وعلى التقديرين يلزم
التسلسل المستحيل اما على تقدير الاول فوقت انعدام الحادث واما
على تقدير الثاني فوقت وجود ذلك الحادث ولا يمكن الجواب عنه
بان تلك الاوضاع المتعاقبة امور مفروضة بمنزلة الحدود المفروضة
في المقدار فلا يحتاج الى علة وجود او عدم فانا نعلم قطعا ان اتصاف
شيء بآخر في نفس الامر يحتاج الى علة سواء كان ذلك الوصف موجودا
في الخارج او لا ومن البين ان تلك الاوضاع ليست من الامور التي يوجدها
العقل بطريق الاختراع كوجه الثلثة بل هي صفات واقعية تحتاج

سيد مصلح الدين مهدوي

نحوها وانتهائها الى علة قطعا ولا يمكن ايضا ان يجاب بان زوالها مستند
الى ذواتها بعد اتصافها بالوجود حتى يكون وجودها انتهاء لانعدامها لان
الجزء الاخير من علة عدمها لما كان وجودها لزم عدمها فان وجودها لا يمتنع
يتالف المعلول من تمام العلة وان كان امرا آخر ينتقل الكلام اليه ولا يمكن ايضا ان
الان الى علة لان هذا الامتناع ان كان بالغير فلا بد له من علة ويلزم ما ذكرنا و
ان كان ذاتيا لم ينفك الذات عن عدمها في ذلك الزمان فيلزم ان قبل وجودها
متصفا بالعدم في الزمان الذي بعد الوجود وذلك خلف عن التحصيل وهذا
كما انه لا يمكن القول بان الحوادث يجب لها لذواتها الوجود في وقت والعدم
في وقت فيفسد باب اثبات الصانع ثم عن ذلك ولا يلزم ان يكون
الحوادث متصفة دائما بالوجود في ذلك الوقت وبالعدم في الوقت السابق
على وجودها والوقت الذي بعد وجودها فيكون في كل من الاوقات الثلث
متصفا بالصفات الثلث اعني الوجود في وقت وجوده والعدم في الوقتين
الآخرين وذلك يستلزم اجتماع الاوقات واجتماع الوجود والعدم وتفصيله ان
الوقت ان كان قيدا للمحمول حتى يكون الوجود والعدم في الاوقات الثلث
او زمانا للذات من حيث هي لم ينفك الذات من الاوصاف الثلث فيلزم الخلف
كما مر وان كان قيدا للموضوع لم يكن الاوصاف لازما للذات من حيث هي
بل بشرط فلا يكون شيء منها واجبا بالذات ولا ممتنعا بالذات فيحتاج الى
علة في وجودها وعدمها فاتضح ذلك ولعل الامام محيي الاسلام اشار اجمالا
الى ما ذكرنا متصلا حيث قال في الرد عليهم ان الحركة الدورية التي هي مستند
الحوادث حادثة او قديمة فان كان قديمة كيف صارت مبدأ لاول الحوادث
وان كانت حادثة افتقرت الى حادث آخر وتسلسل فلو كانت ابتداء الحوادث
من حيث انها ثابتة او من حيث انها متجددة الى هي بالحقيقة التجدد والمجددة
الثبوت لم يرد عليه انها مبدأ للحوادث فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر
من ثابت متشابه الاجزاء شيء في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث
انها متجددة فما سبب تجددها في نفسها فيحتاج الى سبب آخر ويتم هذا كلا
وارد وعليه بعض الفضلاء انهم لا يقولون بوجود الحادث فقط بل الحوادث

فانا لا نسلم على تقدير استناد انعدام كل حادث الى عدم علة التسلسل في الانعدام
وهو ظ وانما الحق التسلسل في الامور الموجودة قلت انتفاء علل الحوادث
اما ان يكون بانتفاء جزء موجود منها وهكذا فيلزم التسلسل في الاجزاء الموجودة
لعلة وانما ان يكون بانتفاء انتفاء المانع وذلك يستلزم وجود مانع منه و
هكذا الى غير النهاية فنقول هذا الموانع وان لم يكن مترتبة بحسب ذواتها من
من حيث الوجود لكنها مترتبة بحسب ارتسام حدوثها بان حدوث منها مانعا
لانتفاء الحادث السابق وحدوث الحادث اللاحق فيجري التطبيق فيها
فان كانت تلك الموانع متجددة غير ثابتة نقلنا الكلام الى علل انتفائها
وهكذا فيلزم ان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية من الحوادث المتعاقبة
الغير المتناهية وذلك مما لا يقولون به ثم ان تلك الحوادث المتجددة لا بد لها
على اصولهم من عامل او علل متناهية او غير متناهية وعلى الاول يلزم
ان يكون لحركات غير متناهية وهو ح ان الحركة عندهم لا يتحقق الا في
اربع مقولات وليس لتلك المقولات انواع او اصناف غير متناهية
حتى يتحقق الحركات الغير المتناهية فيها وعلى الثاني يلزم مثله وعلى الثالث
يلزم التسلسل المستحيل ان كانت تلك العوامل اجساما او نفوسا متعلقة
بالابدان فلا يخلو الامر ان يكون نفوسا مجردة لها حركات نفسانية و
ذلك مما لا يقولون به بل لا يجوزونه على انا بينا بطلان النفوس الناطقة
الغير المتناهية كما سبق ولنرجع الى التعرض الى مقدمات دليلهم الى قدم
العالم فنقول في رد دليلهم طريقان الاول ان نختار من شق الترديد
ان موثر العالم مستجمع في الازل لجميع شرائط التاثير فيلزم
قدم الاثر والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو ح فلنا
لا نم استحالته على الاطلاق بل اذا كان الموثر موجبا بالذات اما اذا
كان مختارا فيجوز ان تتعلق الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال اذ
اثر المختار انما يكون على وفق ارادته فاذا لم يكن وجوده في الازل
مرادا لم يوجد فيه فيصدر الحادث عن القديم المستجمع لشرائط بل ربما كان
صدور القديم عن المختار محالا كما ذهب اليه جمهور المتكلمين فيكون
الاثر الصادر عنه حادثا وان كانت الارادة وتعلقها ازليين فعليكم

الى الحركة الاولى اما اذا الاوضاع الفلكية والاستعدادات المترتبة على
الحركات غير متناهية عندهم فلا يتوجه عليهم قولهم فان كانت الحركة قديمة كيف
صارت مبدأ لاول الحوادث اقول فلو كيف صارت مبدأ لاول الحوادث
مبني على ما تقرر عنده من بطلان التسلسل مطلقا ولذلك اردفه بقوله وان كانت
حادثة احتاجت الى حادث آخر وبقيه وقوله قولهم الخ رد لما ذكر في وجه التنصيص
وتحصيله ان التجدد عبارة عن عدم الثابت ولا يتحقق ذلك الا بعدم بعد
الوجود اذ لولا ذلك لكان اما ثابتا او معدوما بالكلية فلا يكون متجددا و
سبب الانعدام لا يجوز ان يكون الحادث السابق عليه لا باعتبار وجوده ولا
باعتبار عدمه ولا باعتبار مجموعهما كما سبق فلا بد ان يستند الى امر آخر حادث
اما عدم شيء من اسبابه او حدوث شيء من موانعه وكلاهما مستلزم للتسلسل
في الامور المجتمعة في الوجود المترتبة كما مر منفصلة ويجري الدليل على ما ذكره
ان الحركة الدورية ان كانت بحسب ذاتها القديمة من غير توسط امر متجدد
علة للحوادث لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان كانت بتوسط امر
متجدد علة للحوادث لزم التسلسل في سبب تجدد ذلك الامر لان التجدد انما
يتحقق بالعدم بعد الوجود فان استند عدمه الى انتفاء علته وعدم علته
الى انتفاء علتها وهكذا لزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده وان استند
الى وجود المانع لزم التسلسل في الموانع الموجودة ولما كان عدم كل سابق علة
لوجود اللاحق كان التسلسل في الموانع تسلسلا في علل وجود الحوادث فان و
هذا الحادث موقوف على انتفاء الحادث السابق عليه وانتفاؤه موقوف
على وجود المانع عنه على هذا الفرض فيتوقف وجود هذا الحادث على وجود
المانع من وجود السابق وهكذا فيلزم التسلسل في اسباب وجود كل حادث
وهذا وجه آخر فان قلت انهم لا يجوزون استناد العدم الى امر موجود
بل تقرر عندهم ان العلة العدمية عدم علة الوجود وح يسقط هذا الشق
اعني استناد عدم الحادث الى وجود المانع فلا حاجة الى ابطاله قلت
لا باس بذكر الشق في البحث استظهارا فان قلت لا نم ان وجود المانع
سبب لانتفاء الشيء بل سببه انتفاء علته ووجود المانع لا دخل له في السببية
بل هو مقارن للعلة ومقارنة العلة لا يلزم ان يكون له دخل في السببية
ذلك غير مسلم لجواز ان يكون انتفاء انتفاء المانع
موجود المانع ووجود المانع باشتماله
فلا يلزم التسلسل في الموانع لانه
نفي ذلك من دليل

بيان هذا ان قبل استحالة ما ذكرتم بينة اذ لا شبهة في استناع ان يوجد الموجب
بجميع شرائط التاثير ولا يوجد الموجب سواء كان الايجاب بالذات او بالاختيار
كما انه لا شبهة في استناع وجود حادث بدون موجب فعلى وجود العالم ان
كان الارادة وتعلقها بالمراد موجودين ولم يتجدد بعد ذلك شيا من الاشيا
كيف تاخر عنها وجود العالم ثم حدث بعد ذلك وهذا في غاية الاستحالة
قلنا ان ادعيتم العلم فاستحالته بطريق النظر نطلبكم اقامة الدليل وما
ذكرتم ليس الا اعادة المتنازع فيه بتغير بعض العبارات فان تحصيله
ان تخلف الاثر عن المؤثر المختار مع استجماعه شرائط التاثير وهذا
عين محل النزاع وان ادعيتم العلم بانه بطريق الضرورة فهو دعوى
الضرورة فيها خالفه كثيرون غير محصورين غير مقبولة حكما قال بعض
الافاضل واقول لا نم ان ما يتحقق في الازل جميع ما لا بد منه في وجود
المراد ووجوبه اذ لا نسلم الاول بل نم ازلية المراد لان الموجب لا
يتخلف وجوده عن الوجوب وعن الثاني يحتاج الى امر حادث ونقل
الكلام فيلزم التسلسل في الحوادث كما هو مذهب النلاسفة وهذا المقدمة
باسرها بينة لا تطرق اليه المنع والسوال بحل ما فصلناه وليس من
قبيل اعادة الدعوى بعبارة اخرى فما ذكر في معرض الجواب لا يعني
عن الحق شيا فالوجه ان يقال ان اريد انه يتحقق في الازل جميع ما لا بد
منه في وجوده ووجوبه فيما لا يزال فمختار انه قد يتحقق ولا يلزم منه
ازلية المراد فان قيل هذا انما يتصور اذا كان للوقت وجود حتى يمكن
تعلق الارادة بوجود المراد في جزء من الوقت دون جزء آخر اذ لو كان
موهوما محضا لم يكن في اجزائه اختلاف فلم يتعين بعض اجزائه بتعلق
الارادة بوجوده فيه دون غيره قلنا اولا انا لا نم ان هذا يقتضي ان
يكون للوقت وجود كيف والزمان الممتد عندكم ايضا لا وجود له في
الخارج وانما يزعمون ان له رسما موجودا بناء على ان التسلسل يحكم بان الامر
الممتد وان لم يوجد في الخارج لكن بحيث لو فرض وجوده فيه وفرض ان له
اجزاء بالفعل كان بعضها مستندا اليه على بعض فانا نرى بالعقل امتدادا
في الازل ونحكم على اجزاء ذلك الامتداد بان بعضها متقدم على البعض

بحيث لا يتصور اجتماعهما في الخارج لو وجدت وان يكون الامتداد في العقل
كذلك الا اذا في الخارج شي فان الذات تحصل في العقل يجب استمراره
وعدم استمراره ذلك الامر الممتد كما يتخيل من النقطة النازلة خط مستقيم
ومن التسلسل الحوالة خط مستدير وهذا الذي ذكرتم في معرض الاستدلال
مدخول فيه فانا لا نم ان يكون الامتداد كذلك مالم يكن له راسم موجود
له يقول كما ان الوهم يتخيل امتدادا مكانيا لا يقف عند حد معين وجود
وجود العالم في جزء منه وحكم العقل بانه لو وجد في الخارج لكان بعض اجزائه
متقدما على بعض وبعضه متاخرا من غير ان يكون لهذا الامتداد منشاء
موجود في الخارج كذلك الامتداد الزماني موهوم يحض لا منشاء له موجود
في الخارج فكما لا يدل حكم العقل بتقدم بعض الاجزاء على بعض في امتداد
المكاني على وجود منشائه كذلك لا يدل حكمه بتقدم البعض على البعض
في الامتداد الزماني على وجود منشائه بل يقول يتخيل الامتداد من غير
في فطرة الوهم حتى ان العقل المنسوب بالوهم يحكم بان ههنا فضاء غير متناه
وان العالم في جزء منه وكذلك يحكم بان ههنا زمانا كذلك غير متناه وان وجود العالم
في جزء منه وكما انه ليس في الواقع فوق العالم وتحته خلاء وملاء اذ لو فرض
لا تحت له فان الجهات انما تحدد بحركة العالم كذلك ليس في الواقع قبل العالم
قبل ولا بعد وتقدم الواجب على العالم ليس تقدما زمانيا فانه ليس في زمان
ايضا وهم يعترفون بذلك فانهم يقولون ان المجردات ليس في الزمان بل في الدهر
والدهر وعاء الزمان ومحيطه وكما يلزم نفي الفوق عن الامتداد المكاني
عدم تناهيه كذلك لا يلزم نفي العقل عن الامتداد الزماني عدم تناهيه فالوقت
انما هو حيث وجد العالم والتقدم الزماني والتاخر الزماني انما هو لاجزاء
العالم الجسماني بعضها على بعض واما ما سوى الاجسام والجسمانيات فليس
بينها تقدم وتاخر زماني كما ليس ههنا تقدم وتاخر مكاني فكما انه ليس
فوق المحدد خلاء ولا ملاء بناء على انه لا فوق له كذلك ليس قبل العالم وجود
ولا عدم بناء على انه ليس له قبل ولا يلزم من ذلك عدم تناهي الزمان كما لا يلزم
من الاول عدم تناهي المكان بل الزمان متناه كما ان المكان متناه من غير فرق

بالاضافات الغير الازلية فان لم تع بالاضافة الى كل حادث نسبة خاصة
واما الثالث اعني كون اختيار الاختيار عين الاختيار فكلام خال عن التحصيل
لان كل اختيار فهو مرجح للاختيار الذي هو متعلقه فاذا كان نفسه كان
من مجانسته فيعود الى الجواب الاول اعني حدوث الاختيار من غير سبب ولا
يخفى بطلانه وايضا لا يمكن ان يكون الاختيارات المتعاقبة بعضها نفس بعض
بديهة وكيف تتقدم الشي على نفسه بالزمان فافهم وما يقال ان الارادة
صفة شانها الترجيح احد الطرفين على الآخر من غير مرجح بناء على ان كل احد نفسه
انه لو صفة من شانها ترجيح احد طرفي مقدور من قيامه وقعوده وسائر حركاته
وسكناته من غير داعية في كل جزئي من جزئياتها ونعلم انه اذا غلب عطش مفرط او
لم يوقف من سائرة احدهما الى الاطلاع على المرجح حتى يؤدي الى الهلاك بل
الصفة لاحد الطريقين بشي ولا يقال لم تعلقت الارادة بهذا الطريق
دون الطريق الآخر مع تساويهما في جواز تعلقهما بهما كما لا يعلل الايجاب
فيه التعليل والسوال المذكور ما كانت ارادة بل كانت مما يجري
كما ذكره بعض الافاضل لا يجدي نفعا لما ذكرنا من انه اذا سلم تساوي تعلق
الارادة بالطرفين فلا محالة لا بد له من مرجح يرجح تعلقه باحد الطرفين على
الآخر فان الوقوع رجحان وهو ينافي التساوي كما مر وما ذكر من قياس
عبارة عن الاقتضاء فلا محالة ينتهي الى ما يكون مقتضيا لذاته وينتهي اليه
السوال بلم فنسبة الايجاب الى احد الطرفين ليس ساويا بالنسبة الى الآخر
حتى يجري فيه السوال بخلاف الاختيار فان تعلقه بكلا الطرفين ممكن اذ
لو امتنع تعلقه باحدهما لم يتحقق الاختيار بالمعنى الذي هو محل المشكلة وهو
انه يصح منه الفعل والترك فعدوله لم اوجب الموجب هذا دون ذاك مندفع

بان ذاته لذاته يقتضي هذا دون ذاك ولا يجري مثله في الاختيار بعد تسليم جواز
تعلقه بالطرفين بل الوجه ان يقال تعلق الارادة باحد الطرفين يترجح في الواجب
تع بجوده وحكمته ولا يتوقف في ذلك كونه فاعلا بالاختيار وكونه بحيث يصح
منه الفعل والترك فانه يصح منه الفعل والترك بالنظر الى ذاته وذات الممكن و
ان صح احد الطرفين نظرا الى ممكنه والوجوب بسبب الاختيار لا ينافي
الاختيار بل يستلزمه وهذا كما ان العاقل يستحيل منه ما دام عاقلا ان لا ينهض
عينه عند تقريب امرة من عبده بقصد الفرار فيه ومع ذلك هذا الانهاض انما
يصدر عنه بالاختيار الوجه الثاني من وجوه استدلالهم على قدم العالم
مبني على وجود الزمان وقدمه اما وجوده فقد استدلوا عليه بوجهين من
الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة واخرى بهذا
الذي فيها فان توافقتا في قطع الثانية الاخذ والترك بان استديا معا و
انتهيا معا فلا محالة تقطعان المسافة معا وان تخالفتا في الاخذ والترك
فبالضرورة قطع الثانية اقل من الاولى وكذا ان توافقتا في الاخذ والترك
وكان احدهما ابطا فانه يقطع اقل فبين اخذ السرعة وتركها امكان قطع
مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منه ببطؤ معين وبين
اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول لكونه جزءا
من ذلك الامكان فهناك امر متدارك اي قابل للزيادة والنقصان بالذات
نقطع فيه الحركة ويتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما
يكون قبوله اياه بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وهو مرادنا من الزمان
فيكون موجودا لامتناع كون العدم الصرف قابلا للزيادة والنقصان و
ليس هو نفس السرعة والبطؤ اذ المتساويات في السرعة قد يتفاوتان
في ذلك الامر المتدارك ويلزم ولا امتداد في المسافة لان المتساويين في امتداد
المسافة قد يتفاوتان في هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطؤ والعكس
الثاني من الوجهين الذين استدلوا بهما على وجود الزمان ان تقدم الاب على
الابن ضروري فان الابن انما يولد بعد الاب فاذا اعتبر الاب من حيث انه
طفل كان متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث انه مقارن لوجود الابن كان
معه وليس ذلك التقدم نفس ذات الاب لانه امر اضافي وليس ذات الاب
كذلك ولا غيره من الصفات الاب ولا ذات الابن ولا صفاته فهو امر اضافي

وحكم الوهم بلا تناهي الزمان من قبل لا تناهي المكان فكما لا عبرة بحكمه في المكان
كذلك لا عبرة بحكمه في الزمان وهذا مسلك دقيق سلكه بعض اهل التحقيق
كالعراقي في حاشيته والشهرستاني وعين القضاة وغيرهم من المتكلمين والصوفية
واشار اليه المحقق في التجريد فان قيل البعد المكاني لا يمكن لا تناهيه والقدر
الذي يمكن منه هو هذا الذي وجد فلم لا يقولون الامتداد الزماني ايضا متناه
لا يمكن لا تناهيه وانما وجد القدر الممكن فان قيل تخصيص الزمان بهذا القدر
لا بد له علة فلم لا يقولون هناك يقول بناء ذات تعلم ان هذا الجواب لا يتوقف
على تحقق وجود الوقت مطلقا بل على تحقق وجوده قبل العالم الطريق الثاني
في رد دليلهم ان نختار ان للوقت في الازل مستجمعا لجميع شرائط التاثير اذ
تاخر الى وقت معين بحكم لا يعلمها الا الله فاذا جاء ذلك الوقت حصل
التعلق فتم الشرائط لحدوث العالم فان قيل الوقت ايضا من جملة العالم
قلنا هذا انما يلزم لو كان موجودا وليس كذلك بل هو امر موهوم كما مر وكونه
موهوما لا ينافي ان يكون له دخل في وجود العالم فان الامور الاعتبارية
قد يكون لها دخل في الامور الخارجية كما في ارتفاع الموانع والاعتباريات التي
يجعلونها مخصصة لصدور المعلول وفيه نظر اما اولا فلان الوقت اما كان موهوما محضا لم يختلف اجزاؤه
فيتعلق القدرة والارادة بوجود العالم في جزء منه دون آخر ترجيح بلا مرجح
اعني ان يترجح احد طرفي الممكن بدون مرجح اصلا حتى بنفس باب اثبات الصانع
واما ثانيا فلان المختار انما يجوزون ترجيحه لاحد الطرفين لمحض الاختيار
فاذا نقل الكلام الى تعلق الارادة والاختيار وقيل هذا التعلق ان حدث بلا سبب
لزم جواز حدوث العالم بلا سبب وهو خلاف مطلوبكم وان حدث بالاختيار يحتاج
هناك اختيار آخر متعلق بهذا التعلق وهكذا الى غير النهاية وان حدث لعلة
موجبة حادثة لزم تسلسل الافعال الموجبة الحادثة من جانب المبدأ وهو بعينه

مذهب الفلاسفة واجاب عنه بعض الافاضل بان التعلق ليس امرا موجودا
بل هو امر اعتباري ولا يلزم تساوي احكام الاعتباريات واحكام الخارجيات
فلا يلزم من امتناع وجود الممكن بلا سبب ولا من امتناع التسلسل في الموجودات
استلزامه في الاعتباريات على انه يجوز ان يكون اختيار الاختيار نفس الاختيار
فلا يلزم التسلسل ولا من جواز تخلف الاعتباري عما يقتضيه جواز تخلف الموجود
عن علته وقد يقال البديهة شاهدة بان كل حادث وجوديا كان او عدميا
اعتباريا يحتاج في حدوثه الى سبب يخصصه بوقت حدوثه هذا كلامه وانت
تعلم هذا الجواب ان نختار تارة حدوث التعلق من غير سبب ونمنع استلزامه
جواز حدوث العالم بلا سبب لان التعلق امر اعتباري ولا يلزم من جواز حدوث
امر اعتباري بلا سبب جواز حدوث امر موجود بلا سبب والحق ان حدوث
التعلق بالاختيار وحدوث تعلق الاختيار باختيار الاختيار وهكذا الى غير
النهاية ممتنع بطلان هذا التسلسل لانه في الامور الاعتبارية واخرى يقال اختيار
الاختيار نفس الاختيار فلا يتسلسل وانت خبير بحال هذه الاجوبة اما الاول
فلان رجحان احد الطرفين في المتساويين موجودا كان او اعتباريا من غير
مرجح بطلانه ممتنع بحكم البديهة فان التساوي ينافي الرجحان والوقوع رجحان
فما دام التساوي باقيا لا يتحقق الرجحان فلا يتحقق الوقوع واما الثاني
فان وجب كون اثر المختار متاخرا عن الاختيار كما ذهب اليه اكثر المتكلمين
فيلزم ان يكون بين كل اختيار وحدوث الاختيار الذي هو متعلقه زمان
او آن على ما ذهبوا اليه من جواز تتالي الآنات فينبغي ان يعرض للواجب في
الازل الى وقت حدوث الحادث اختيارات غير متناهية متعاقبة كل منها
تعلق بالاختيار الذي يحدث عقيبه الى ان ينتهي الى الاختيار الذي يتعلق
بوجود الحادث وان لم يجب ذلك بل جاز مقارنته له كما هو مذهب المحققين
المجوزين لكون اثر المختار قديما فلا يجوز فيما نحن فيه ان يكون كل اختيار
مقارنا لمتعلقه والا لزم قدم العالم بل لا بد ان يكون تلك الاختيارات متعاقبة
الى ان ينتهي الى الاختيار المتعلق بايجاد العالم على نحو تعاقب الاوضاع
المنتهية الى وجود الحادث على مذهب الفلاسفة ولا يلزم كونه محالا للجواز
لان تلك الاختيارات امور اعتبارية اضافية ولا محذور في اتصافه

لا يستلزم امكان الازلية وسيأتي في اثبات الاستلزام ان امكانه اذا كان
مستمرا في الازل لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الاول
فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته بحيث هو هو
لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه بالوجود في كل منها لا بدلا
فقط بل وسعا ايضا وجواز اتصافه في كل منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل النظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
صحيح الا قوله لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها فانه ان اراد ان ذاته لا يمنع
في شيء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة لان قوله في شيء منها
متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود بعد
فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي الذي هو
امكان الازلية وان اراد به ان ذاته لا يمنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل
بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والزمه
انا وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب لو سلم ان وجوده في كل جزء من اجزاء الازل
ممكن لا يلزم منه ان يكون وجوده في الازل ممكنا وليت شعري كيف صدر الكلام
من هذا المحقق الامام مع ان من الموجودات الممكنة ما هو آني الوجود كبعض
الحروف ومع تصريحه في مواضع من كتبه بان ماهية الزمان تقتضي لذاتها عدم
اجتماع اجزائها وتقدم بعضها على بعض ادبنا على هذا يلزم امكان وجود كل
من تلك الاجزاء في الازل نظرا الى ذاته ولئن قيل ان الكلام في الامور الممكنة
الموجودة في الخارج واجزاء الزمان ليست ممكنة الوجود فيه بل انما يوجد في
الخيال كما تقرر عندهم قلنا الدليل الذي ذكرتم جار في امكان هذا النحو من الوجود
وان لم يكن وجودا خارجيا كما يجري على المنقول هذا وربما يجاب عن هذا الوجه
بانا لا نم ان امتناع ترك الجود سببه لا يتنافى فان المبدأ عندنا فاعل مختار يحدث
لا لغرض لفعله بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وفضله تعالى لا يخلو عن حكم ومصالح
لا تحصى ومن وجوه الحكمة الظاهرة في عدم ايجاده العالم في الازل استحالة بالعدم
الزماني كما استأثر بالعدم الذاتي ليظهر توحده بالبقاء ازلا وابدا من غير شريك

يكون م

٤٥

الوجه الرابع من وجوه استدلالاتهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق
بالمادة فلو لم يكن المادة قديمة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويتسلسل والجواب
ان هذا مما لا يكاد يتم فان دلائل وجود السبق متدوحة بوجوه منصلة
في كتب القوم ونصا صريحا وقولهم ان حدوث الشيء لا عن شيء مما لا دليل
عليه ودعوى البداهة فيه ممنوعة غاية الامر انا عاجزون عن احداث الشيء
لا عن شيء لان ذلك من خواص القدرة الازلية الالهية العالمة على جميع الممكنات
بحيث لا يأبى عن اطاعتها شيء من الاشياء انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له
كن فيكون فان سياق الآية بظاهره يدل على انه لا يتوقف ايجاده لشيء
من الاشياء على ما عدا الامر الالهي والحق ان ما اطلع عليه الفلاسفة المتقدمون
وعولوا عليه في حدوث الممكنات هو النهج المتعارف المشهور واما الامور
النادرة التي لا تكرر الا في المدة المديدة فهي من خوارق العادات واما لما
فلم ينتهج عندهم حق الانتهاج وقد اشار الى صحتها الرئيس في مقامات
العارفين ثم لا يذهب عليك انه اذا ظهر الخلل في دلائل قدم العالم وثبت
بالتواتر اخبار الانبياء الذين هم صفوة البرايا واجماع اهل الملل على ذلك
وقد نطق به الوحي الالهي على وجه لا يقبل التأويل الا وجه بعيد ينبو عنه
الطباع السليمة والاذهان المستقيمة فلا محيص من تابعة الانبياء في ذلك
والاخذ بقولهم كيف والفلاسفة ينسبون انفسهم اليهم ويبنون اصول
مقالاتهم على ما يزعمون انه ماخوذ منهم واساطينهم يحيلون اليهم فاذن
تقليد هؤلاء الاعاظم الذين اصطفاهم الله تعالى وبعثهم لتكميل العباد وارشادهم
الى مصالح المعاش والمعاد وقد اذعن لكلامهم الفلاسفة اولى واجدر من
تقليد الفلاسفة الذين هم معترفون برجحان الانبياء عليهم ويفتخرون
بالانتساب اليهم ومن العجب العجاب ان بعض النحرير من المتفلسفة يتمادون
في عنادهم ويقولون ان كلام الانبياء مأول ولم يريدوا به ظاهره مع انا
نعلم قد نطق القرآن المجيد في اكثر المطالب الاعتقادية بوجه لا يقبل
التأويل اصلا كما قال الامام الرازي انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء
به النبي صلعم وقول لا يمكن بين قدم العالم والحشر الجسماني انتهى لان

لان النفوس الناطقة لو كانت غير متناهية على ما هو مقتضى القول بقدم
العالم امتنع حشر الجسماني عليهم لانه لا بد في حشرهم جميعا من ابدان غير متناهية
وامكنة غير متناهية وقد ثبت ان الابعاد متناهية ثم ان التأويلات التي
يتحملونها في كلام الانبياء عسى ان يأتي مثلها في كلام الفلاسفة بل اكثر تلك
التأويلات من قبيل المكابرات السوفسطائية فانا نعلم قطعا ان المراد من
هذه الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة هي معانيها المتعارفة عندنا بل
اللسان فانا كما لا نشك في ان من يخاطبنا بالاستفسار عن مسئلة الجزء الذي
لا يتجزى لا يريد بذلك الاستفسار عن حال زيد مثلا في قيامه وقعوده
كذلك لا نشك في ان المراد بقوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل
يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم هو هذه المعاني الظاهرة
لا شيء آخر من احوال المعاد والروحاني الذي يتوكؤ به الفلاسفة وبالجملة
نصوص الكتاب يجب حملها على ظاهرها ما لم يمنع منه مانع قوي من برهان
عقلي او قرينة صارفة عن الحمل على الظاهر والتجاوز عن هذا المنهج هي ضلالات والتزام
طريق اهل الكلال رزقنا الله تعالى الاعتصام بهذه العروة الوثقى وثبتنا على
نهج الاستقامة والهدى بحق محمد المصطفى وآله وصحبه مفاتيح الهدى ومصابيح
الدجى ومخاريج التخمة المسلة الخامسة من الطب اتفق الاطباء والحكماء
على ان اعدل الامزجة واقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج الانسان وفيه اشكال
ذلك لخروج مزاج الانسان عن الاعتدال الحقيقي ان كان لغلبة الحرارة كان فيما
هو ابرد منه ما هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي وان كان لغلبة البرودة كان
فيما هو اسخن ما هو اقرب الى الاعتدال الحقيقي وان كان لغلبة الرطوبة
كان فيما هو ايبس منه ما هو اقرب اليه وان كان لغلبة اليبوسة كان ما
هو ارطب منه ما هو اقرب اليه وان كان لغلبة الحرارة والرطوبة كان الاقرب
فيما هو ابرد وايبس وقس الاقسام الباقية اعني ما يكون لما كان من وجه لغلبة
الحرارة واليبوسة او لغلبة البرودة والرطوبة او اليبوسة ولا شك ان يوجد
في الانواع الاخر من الحيوانات وغيرها ما هو اسخن وارطب من الانسان وما
هو اسخن وايبس منه وما هو ابرد وارطب وما هو ابرد وايبس ولذلك

ولذلك اذا تناول الانسان بطرمسة هذه الكيفيات والجواب ان الوارد على
بدن الانسان اذا كان دواء فانما يؤثر فيه باهداث الكيفية بعد تاثير الطبيعة
فيها وان كان غذاء فكذلك مع انه لا شيء من الغذاء يصير بامر جزء المغتذي
بل ياخذ الطبيعة منه ما يصلح للتغذية ويبقى منه اجزاء فضلة تدفع بطريق
البول والبراز والعرق وهذه الكيفيات انما يحصل في مزاج الانسان
بسبب تاثير الطبيعة في الغذاء والدواء فهو يحصل من ازدواجهما وليس
ذلك الغذاء والدواء في انفسهما على المزاج الذي يحصل في الانسان
بعد تناولهما وذلك ظاهر جدا كيف ولو كان هذا المزاج حاصلا لهما كانا
في عرض مزاج النوع الانساني فكانا من افراد الانسان فان الصورة
والنفس الفائضة على الممتزج انما تتبع المزاج على قولهم فانه دفع الاشكال
كذا قيل واقول فيه نظر فان هذا الدواء والغذاء قبل ورودهما على
بدن الانسان بل على كل نوع من انواع المركبات له مزاج فذلك المزاج ان
كانت من مراتب عرض المزاج الانساني لم يكن المزاج الانساني اقرب الى
الاعتدال من جميع الانواع لاشتراك غيره معه في المزاج بل لزم ان يكون
انسانا على قواعدهم هذه فلا يدان يكون احر او ابرد او ارطب او ايبس
او احر وارطب او احر وايبس او ابرد وارطب او ابرد وايبس بالنسبة
الى مزاج الانسان فيبقى الاشكال فالوجه في الجواب ان يقال المخرج عن الا
عتدال عبارة عن التفاوت بين مقادير الكيفيات وعدم كونها على كونها على
هذا التساوي فكلما كان التفاوت اكثر كان ابعد عن الاعتدال مثلا التفاوت
العشر وتسعة اعشار اقل من التفاوت بين نصف العشر والعشرين
فاذا فرضنا ان كيفيات مزاج الانسان على النسبة الاولى ومزاج غيره على النسبة
الثانية او نسبة اخرى يكون التفاوت بينهما اكثر كان ابعد عن الاعتدال
الحقيقي فما هو ازيد في احدى الكيفيات من مزاج الانسان يكون ابعد عن
الاعتدال ولا دخل في ذلك الجواب المذكور نعم لو قيل ان هناك ادوية
واغذية معتدلة بالنسبة الى بدن الانسان فيلزم ان يكون شاركا للانسان
في المزاج كان الجواب ما ذكر فتامل المسئلة السادسة من التفسير قوله تع ولكن
حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين يقتضي بظاهره

دخول جميع الفريقين في جهنم والمعلوم من الآثار والاخبار ولسائر الآيات خلافه
فاجاب بعض المفسرين عنه بان ذلك يقتضي دخول الكل بل قدر ما يملا جهنم
كما اذا قلت ملئت الكيس من الدراهم فان لا يقتضي دخول جميع الدراهم في الكيس
ولا يخفى ما فيه فانه يظهر ان يقول ملاءت الكيس من جميع الدراهم فانه يعلم
يقتضي دخول جميع الدراهم فيه فالكلام فيه كالكلام في البحث في الجواب
والحق ان يقال المراد بلفظ اجمعين تعميم الاصناف وذلك لا يقتضي دخول
جميع الافراد كما اذا قلت ملاءت الجراب من جميع اصناف الطعام لا يقتضي
ذلك الا ان يكون شيء من كل صنف من الاصناف لا ان يكون فيه جميع افراد
الطعام وكقولك مثلا المجلس من جميع اصناف الناس لا يقتضي ذلك لا ان يكون
في المجلس جميع افراد الناس بل ان يكون فيه من كل صنف فرد وذلك ظاهر
وعلى هذا يظهر فائدة لفظ اجمعين اذ فيه رد على اليهود وغيرهم ممن زعم
انهم لا يدخلون النار المسئلة السابعة من الهندسة قد برهن اقليدس في
المقالة الثالثة من كتاب الاصول على ان الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس
لها احد من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين فلا محالة يكون الزاوية
الحادثة من قطر الدائرة وسموها اعظم من جميع الزوايا الحادة المستقيمة الخطين
لانها تم الزاوية الاولى اذ الخط الخارج من نقطة التماس الى مركز الدائرة
عمود على الخط المماس كما برهن اليه في هذه المقالة ويلزم من ذلك انه اذا حرك
القطر من طرف المركز ادنى حركة مع ثبات نقطة التماس يصير الزاوية الحادة
من القطر بعد الحركة والدائرة اعظم من قائمة من غير ان يصير مثل القائمة لان
التي قدر يتحرك بنصف الى تلك الزاوية زاوية مستقيمة الخطين وهي اعظم
من الزاوية الحادثة من الدائرة والخط المماس التي كانت تتم للزاوية الحادثة
من الدائرة والقطر الى قائمة فيكون مجموعها اعظم من قائمة فيلزم ان يصير
المقدار الصغير بالحركة اعظم من المقدار الكبير من غير ان يصير مثله
وهذا من الطفرة وهذا هو الاشكال فما لم يصل الناس من اهدى الفضلاء
والاذكياء حله واقول فيه تحقيق عند المحققين ان الزاوية من الكميات
المختصة بالكميات وليس كما بالذات بل الكم بالذات هو السطح الذي هو معروض
الزاوية ولا شك ان السطح الصغير في هذه الصورة لا يصير اعظم من الكبير

الابعد ان يساويه واما الزاوية الغاية فكيفية مخصوصة لا توجد في هذه الحركة
كما انه لا يوجد في الحركة من بعض الكيفيات الى بعض بعض الكيفيات مثلا لا يوجد
الصفرة في الحركة من النسقية الى السواد ولا البياض وفي الطعوم لا يوجد في الحركة
من الحموضة الى الحلاوة والمرارة والحاصل ان الطعرة انما يلزم اذا كان المقدار
الاصغر قد زاد على المقدار الاكبر من غير ان يساويه والمقدار هو السطح وهو
لا يزيد على السطح الاعظم منه الا بعد ان يساويه واما الزاوية فليست مقدارا
بالذات بل هي من الكيفيات العارضة للسطح ولا يلزم تحقق جميع الكيفيات
في الحركات الكيفية كما مر من الامثلة المستكملة الثامنة من البينة ذكروا في حل
بعض اشكالات فلك القمر انه يحصل حركة مستقيمة من حركة كرة فيها قطعا
يساوي نصف الكرة الاولى وحركة المحاط ضعف حركة المحيط فيتم الكوكب
ويصير على قطر من اقطار الكرة المحيطة وقال العلامة المحقق قطب الحقيقة
في التحفة ان من ثمت بين حركتين مستقيمتين سكونا لا يجوز ذلك اذ يلزم
السكون على الكليات وقد قال ايضا انهم ذكروا ان فيه مبدء ميل مستدير
ليس فيه مبدء ميل مستقيم واقول كلاهما مدفوع لان مبدء السكون
بين الحركتين على مخالفة الميلين المستقيمين وليس في هذه الصورة
ميلان مستقيمان صاعد وهابط بل يحدث الحركة المستقيمة من تركيب الحركتين
المستديرتين فانه في الاول وظهر من ذلك انه فاع الثاني ايضا المسئلة التاسعة
من المنطق استدل الشيخ في الشفاء على ان التصور لا يفيد التصديق بانه
ان كان هذا الفرد المتصور سواء كان موجودا او لا يفيد للتصديق فهو
ليس موجبا له لان ما لا يختلف حال الشيء بوجوده وعدمه فهو ليس علة له
وان كان لوجوده مدخل في الافادة فلا يكون من دليل قضية واقول يحث فيه
اما اولا فلانه منقوض بافادة التصور فان المقدمات جارية فيها واما
ثانيا فلانا نقول هذا الفرد بوجوده الذهني ربما يفيد التصديق من غير
ان يصدق بوجوده كما في افادة التصور بعينه فظهر ان ما ذكره مغالطة
ومثل ذلك قريب من مسئلة العاشرة من الارثماطيقي العدد واما تام وهو

ما يكون كسوره مساويا له كالستة فان اجزاءه وهي السدس والثلث والنصف
مساوية له واما زايد كاثني عشر فان اجزاءه تزيد عليه واما ناقص وهو ما اجزاءه
اقل منه كسبعة فان لبس الا السبع وقد نظمت قاعدة في تحصيل العدد فتلك
جوباشد فرد اول ضعف زوج الزوج كم واحد بود مضروب اثنان تام ودني ناقصه وزايد
ومعناه انه يوجد زوج الزوج وهو زوج لا يعده من الافراد سوى الواحد وبعبارة
اخرى عدد لا يعده عدد فرد هذا مبني على ان الواحد ليس بعدد كالاثنين في
المثال المذكور وبضعف حتى يصير اربعة وبسقط منه والواحد حتى يصير ثلثة فهو
فرد اول لانه لا يعده سوى الواحد فرد آخر وهو المراد بالفرد الاول فيضرب
الثلثة في الاثنين الذي هو زوج الزوج فيصير ستة وهو العدد التام وقس
عليه مثلا باخذ الاربعة وهي زوج الزوج يضعف حتى يصير ثمانية واسقطنا
منه واحدا فصار سبعة وهو فرد اول اما كونه فردا فلانه لا ينقسم الى قسمين
متساويين واما كونه اول فلانه لا يعده سوى الواحد فيضرب في الاربعة فيصير
ثمانية وعشرين وهو ايضا عدد تام ومن خواص العدد التام انه لا يوجد في كل مرتبة
من الآحاد والعشرات وما فوقهما الا واحدا مثلا لا يوجد في مرتبة الآحاد الا
الستة وفي مرتبة العشرات الا الثمانية والعشرون وقس عليه واستخرج بهذه
القاعدة العدد التام في المراتب ثم اني رايت ابن ازيل الرسالة بلطائف
مبني على بعض رسائل ارثماطيقي استنبطها الحكماء الالهيون والعرفاء المشرقيون
من ارباب الاذواق العالية واصحاب المنازلة فيها انهم ذكروا ان الاعداد
المحاة وهي كل عدد من كسور احدها مساويا للآخر ثلاثة ناقصا والعدد الزايد
الذي هو الناقص صورة هو في ٢٢ في هذا المثال يسمى عدد المحب والعدد الناقص
الزايد صورة وهو عدد ٢٨ في هذا المثال يسمى عدد المحبوب وطريق استخراج
هذين العددين في المراتب التي يوجد ان فيها هو ان يوخذ ان زوج الزوج كالاربعة
في المثال المذكور ويضاف اليه واحد فيصير خمسة فتضرب في اثنين يصير عشرة
فيزاد عليه واحد ايضا احد عشر يضرب في الخمسة يصير ٥٥ مضروب هذا في
اربعة يصير مائتين وعشرين وهو عدد المحب ثم يجمع الخمسة مع احد عشر يصير
ستة عشر يضربها في الاربعة تصير اربعة وستين يضم الى عدد المحب يصير مائتين
واربعة وثمانين وهو عدد المحبوب وهذان العددان لا يوجدان في مرتبة الآحاد

والعشرات وابتداء وجودها من مرتبة المآت ثم توجدان في غير هاتين المراتب ولا يوجد
في كل مرتبة الا متجانسان فقط ويشترط في تحصيلهما ان يكون الحاصل من زيادة الواحد
على زوج الزوج فرد اول وكذا الحاصل من زيادة الواحد على مضروب هذا الفرد
الاول في زوج الزوج السابق كما حرر في المثال كما بين في كتب الارثماطيقي ثم
ذكروا انه اذا كان عند انسان خاتم او لوح من فضة او ذهب او غيرهما وتنقش
فيه مربع ومعه ٢٢٠ وعند آخر خاتم او لوح من ذلك الجنس فيه مربع ومعه ٢٨٤
فان من عنده المربع الثاني يحب من عنده المربع الاول ويميل اليه بل اذكر
اقلاطون انه اذا اتفق ان يكون عند انسان العدد الاقل من اي جنس كان
وعند آخر العدد الاكثر من ذلك الجنس ويترتب عليه هذه الخاصية والسر
في نصيب العدد الاقل للمحب من حيث انه يحب انفس من المحبوب من حيث انه
يحتاج اليه ومشتاق اليه فيناسب الاقل المحب والاكثر المحبوب وقد قلت
في التحية من اسم ركن كروا فغني زخواص اعداد بك بحكمة ابن حوا
اول عدد يحب بك آر بروى عدد يحب بيزا والمراد بعدد المحب المذكور
اولا هو اقل العددين المتحابين المذكورين وهو رك وبعدد المحب المذكور
ثانيا عدد لفظ المحب بحساب الجمل وهو تج ثم انه ذكر بعض العرفاء الظرفاء
الشرفاء ان جذب المغناطيس الحديد مستند الى كون مزاجهما على نسبة
الاعداد المتحابة وكون مزاج احدهما على العدد الاقل والآخر على العدد الاكثر
اقول هذا قول لطيف لكن لا يساعده التجربة فانا شاهدنا ان المغناطيس
يجذب المغناطيس وقد كان عندنا قطعة وقطعتان قطعتان متخالفتان وشاهدنا
ان القطعة الصغيرة تجذب الى الكبيرة والقطعتان المتساويتان تجذبان
كل منهما الى الآخر وهذه التجربة تقتضي ان لا يكون الجذب والانجذاب لما ذكره
فان اجزاء المغناطيس الواحد يجذب بعضها على بعض ولا اختلاف فيها
بحسب المزاج ولعل توجيه انه لما كان الاجزاء المتصلة المتمازجة في الصغر والكبر
على تلك النسبة فهذا يدفع بان الصغير على اي حد كان من الصغر يجذب الى
الكبير ولو كان الامر كما توهم لم يستمر الحكم في جميع مراتب الصغر وايضا القطعتان
المتساويتان متساويتان في عدد اجزاء الصغائر فما وجه انجذاب كل منهما الى

الآخر

الآخر ولو كان العددان المتساويان منبع هذه الخاصية لم يحتج الى الاعداد
المتحابة فلدرك والله الموفق ومنها ان العرفاء المحققين ذكروا ان مراتب
الاعداد منطبقة على مراتب العوالم وانها مرآت تحقق الاشياء ولو اطلع
احد على جميع احكامها انكشف عليه احوال الموجودات حتى الحوادث الآتية
والماضية وقد نقل ان بعض المحققين من المعمارة استنبط من قوله تع اذا زلزلت
الارض زلزالها انه يقع في سنة اثنتين وسبعمائة زلزلة عظيمة فكان الامر على
ما انكشف عليه ووقع في تلك السنة زلزلة عظيمة وحكم بعض اهل هذا العلم
ان السلطان السعيد العادل شاهرخ يصير ملكا في ثمانمائة وقع الامر كما حكم
وامثال هذا اكثر من ان تحصى وقد دون بعض واستنبط من لفظ الماخوذ من
اهل الذوق الكامل في ذلك الشان فنا وصنف فيه كتبا ورسائل وادرج فيها
كثيرا من اللطائف والمعارف وذكروا ان عدد النسمة بمنزلة آدم عم والخمسة
بمنزلة حوا وان قوله تع طه اشارة الى آدم وحوا ولذلك اذا جمع من الواحد الى
النسعة على النظم الطبيعي يصير خمسة واربعين وهو عدد آدم عم واذا جمع
من الواحد الى الخمسة يصير خمسة عشر وهو حوا وكما ان حوا خلقت من الضلع
الايسر لآدم كذلك عدده وهو خمسة عشر يحصل من تضعيف خمسة الى الاعداد
التي تحتها والخمسة وهي الضلع الايسر خمسة واربعين لان خمسة واربعين
اذا وضع في ربع الثلثة في الثلثة يكون كل ضلع منها خمسة عشر وهو عدد
حوا كذا قيل واقول على هذا التوجيه لا معنى لتقييد الضلع بالايسر لان
كل ضلع منه كذلك فالاولى ان يقال ان خمسة واربعين حاصل من ضرب
خمسة في تسعة وطرفا الضرب يسمى في اصطلاح الحساب اضلاعا
فالخمسة والاربعين ضلعان التسعة والخمسة والخمسة اقل الضلعين
فهو ايسرهما لان الايسر اضعف وقد قلت في التحية من اسم ظاهر بناء
على هذا الاصطلاح وهو هذا كر آدمي لم كني اسما معلوم كني حبيت اشارا
هون آدم وحوا عدد شاد اسني درتبه سيم بين ما يارا الطاء والهاء
بخوان من الصراع الثالث كما سبق والباء اثنان فاذا وقع في المرتبة الثالثة
وهو مرتبة المآت كما فصار ما تبين وفي قوله يارا الطيفه لا يخفى على الفطن هذا

لسم الله الرحمن الرحيم وبه نثقتي

الحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين وآله الطيبين الطاهرين فيقول
المفتقر الى الله الغني محمد بن احمد الخضري هذه تعليقات انفقت مني على منزلة
الآيات المجردة وجمعتها تذكرة لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد حلعلى الله
والطالبين من هو المؤيد اشتدل على وجود الواجب تع اختار المصنف
في اثبات الواجب منهج الحكماء الالهيين وهو الذي يستدل منه عليه بالنظر الى ذاته
لانه اخصر واوثق واشرف من المنهج الذي اعتبر فيه حدوث الخلق وامكانه بنظر الى
كما هو طريقة بعض المتكلمين او الى محركه كما هو طريقة الطبيعيين وافتقر في هذا
على دليل واحد لحصول المقصود والاشارة الى قوة هذا الدليل ويمكن تقرير الدليل
بوجوه اربعة احدها ان للوجود اقرارا بالبديهة فان كان واحدا منهما واجب الوجود
بالذات ثبت المطلوب وان كان كلاهما ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة ولزم الانتهاء
الى الواجب لاستحالة الدور والتسلسل وثانيها ان يقال في الشق الثاني انا نعلم بحتمية
في افراد الموجود واجب الوجود لزم الدور او التسلسل وثالثها ان يقال فيه انا نعلم بحتمية
واجب الوجود في افراد الموجود لزم ان يتحقق منها لا يستحالة الدور او التسلسل وبكل
عمل كلام المصنف على هذا ورابعها ما قرر الشيخ وهو اوضح في كلام المصنف من الوجوه
التي ظهرت في هذا المطلب فناسب اهل البحث ان يقال على تقدير كون الموجودات
منحصرة في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على هذا التقدير على
لان وجود الممكنات انما تحقق بالايجاد وتحقق الايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود
لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد ومنها ان ليس للوجود المطلق من حيث هو موجود

لزم

لزم تقدم الشيء على نفسه وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات كما لا يخفى بادنى
تامل وهذا يتحقق بان يكون طريقة الصديقين الذين يستشهدون بالحق لا عليه
وبعبارة اخرى بمجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبمجموع
الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجوب الوجود بالذات وليعلم
ان تتميم جميع براهين هذا الطريق لا يتوقف منها ابطال التسلسل مبنيه على مقدمة
وهي ان جميع الممكنات الصرفة سواء كانت متناهية او غير متناهية في حكم واحد في الامكان
طريان الانعدام عليها بالكلية فنعدم تهيد عما لا يتناهى في صحة تاثر ولا في صحة ما قيل
من ان موجد جميع الممكنات الصرفة وجب ان يكون خارجا عنها بالضرورة والوجود الخارج
الخاص انما يكون واجبا بالذات ولا في صحة ما قيل من ان جزء ممكنات الصرفة لا يمكن ان
يكون علة فاعلية لها والا لزم ان يكون علة لنفسه ولعلك ازيلا حظة المقدمة المذكورة
حكم كل عاقل بانه لا بد لجميع الممكنات من علة يكون علة له بالذات وعلى الاطلاق والعلة
بهذه الصفة على الجميع اجزائه ولا في صحة ما قيل من انه لا يمكن ان يكون ممكن من الممكنات
مفتقرا لوجوب الممكنات ولا بفتقاره لامتناع طريان العدم عليها بالكلية ولا في صحة
ما قيل من انه لو لم يتحقق الواجب لم يتحقق شيء من الممكنات اذ لا شيء من الممكنات مستقل
بنفسه لا في الوجود ولا في الايجاد واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لانه انه ولا يخفى
ولاثبات هذا المطلب منهج آخر وهو ان يعتبر مجرد الامكان بان يقال يمكن ان يوجد
شيء من الاشياء بالامكان الوقوعي ومن ذلك الامكان يثبت وجود واجب الوجود
بالذات باحد الطرق المذكورة كما لا يخفى بادنى تامل والغرض من هذا التطويل الاطلاع
على البراهين المتعددة على هذا المطلب العالي فان كلا منها كشف في ازالة ظلمة الجهل

وبعبارة اخرى بمجموع الموجودات من حيث هو موجود يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبمجموع الممكنات ليس يمتنع ان يصير لا شيئا محضا وبذلك يثبت وجود واجب الوجود بالذات م م

هذا آخر ما قصدت ايراده في هذه الرسالة جعلته انموذجا لتلك العلوم
فيلاحظه ذوام العين العلية بعين الرضا فانه نهاية السؤال وغاية
المنى ولله الحمد في الآخرة والاولى والصلوة على سيد الورى محمد المصطفى
المجتبى المعلى وصحبه نجوم الدرى ونجوم الهدى والحمد لله رب العالمين

ولاجتماعها الزعظم في تقويه الاعتقاد على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه
اقول اي بمعنى ان ليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه في اي وقت
فرض وان كان وقتا موهوما والغرض ان معنى الصحة ههنا ليس الامكان بالنظر
الى ذات الفاعل من حيث هو فاعل فان للفلاسفة في تعريف القدرة عبارتين
احديهما صحة صدور الفعل ولا صدوره واراد وامنها امكان الصدور واللاصدور
بالنسبة الى الفاعل من حيث هو فاعل والثانية كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان
لم يشاء لم يفعل والتلازم بين معنييهما ظاهر فمعناها متفق عليه ما بين الفريقين
فالنزاع بين الحكماء والمعتزلة ليس الا في قدم العالم وحدوثه مع اتفاقهما في ان ايجاد
العالم وعدم ايجاده ممكن بالنسبة الى الذات بدون اعتبار الارادة وواجب مع اعتبار
الارادة التي هي عين الذات فالمناسب في هذا الكتاب ان يفسر الايجاب المذكور
ههنا بامتناع الانفكاك ذاته عن ايجاد العالم مطلقا في الازل وح لا حاجة في اثبات نفيه
الى التطويل الذي ذكره الشارح في الاستدلال بل الحق ان يقال في اثباته ان تاثيره
في وجود العالم ليس بالايجاب بالمعنى المذكور والا لزم قدمه ضرورة واصح على
انه قادر ام هذا الاستدلال انما يناسب لما يعم الاشعري ولهذا ذكره صاحب كتاب
الاربعين فيه فلا يصح اجراؤه من قبل المص اذ على تقدير هذا الاجراء لقائل
ان يعارض المص ويقول تاثيره في وجود العالم ان لم يكن بالايجاب بالمعنى المذكور
لزم ترجيح الفاعل بدون المرجح او احتياج التاثير الى شرط حادث يحتاج الى شرط آخر
حادث بناء على ما ذكر من انه لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث ويلزم التسلسل
في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وجميع ذلك مح عند المص بل له ان يقول ان

العالم

العالم قديم اذ لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث لئلا يلزم التخلف عن الموجب التام
كما ذكر في الاستدلال او تخلف العلة التامة عن المعلول وذلك الشرط الحادث اتوقف
ايضا على شرط آخر ولزم التسلسل وهو باطل عند المص والحاصل ان القول بان الشيء
لو كان حادثا لتوقف على شرط حادث غير مسلم عند المعتزلة بل عند اكثر المتكلمين للالزام
لعرض الايجاب المذكور فكيف يصح استعماله في مطلوبهم ثم يصح استعمال الاشعرية له
في ذلك الدليل على اثبات ان تاثيره في العالم ليس بالايجاب اصلا بل بالقدرة
والاختيار بل جوزوا ترجيح الفاعل المختار بلا مرجح فقالوا ان كان تاثيره في الحادث
يحتاج الى مرجح غير الارادة لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث فحاصل كلامهم ان تاثيره
ليس بالايجاب بل بالاختيار بدون الوجوب واللزوم بان يكون المرجح نفس ارادة
الفاعل المختار والا لزم قدم العالم او التسلسل في الحوادث وكلاهما محالان فالنزاع بين
الاشعرية والحكماء في شيئين احدهما في قدم العالم وحدوثه وثانيهما في ان ترجيح الفاعل
المختار جائز بدون المرجح ام لا والنزاع بين الاشعرية والمص في ثاني الامرين المذكورين
فانه واقف الحكماء في استحالة الترجيح بدون المرجح واما ايجاد الحادث فعنده لا يتوقف
على شرط حادث بل يكفي علم الفاعل بالمصلحة في ترجيح ايجاد العالم في الوقت الذي اوجده
فهو قائل بالايجاب الخاص وهو ايجاب وجود الحادث بالنظر الى علم الفاعل بنظام
الخير ومصالح الغير فالمص انما نفى الايجاب الذي هو مستلزم لقدم العالم لا الايجاب
المطلق فالحق في الاستدلال ما مر سابقا بخلاف الاشعري ومن تبعه فانهم نفوا
الايجاب مطلقا بالدليل المذكور وقالوا اوجده الله تعالى العالم في الوقت الذي اراد في الازل

المص واكثر م

وكلاهما محالان م

بوجه بدون مرجح قال المص في شرح الاشارات والقائلون بحدوث العالم افترقوا
الى ثلث فرق فرقة اعترفوا بان اول الايجاد بالحدوث لوجود علة لذلك التخصيص
غير الفاعل وهو جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهؤلاء يقولون
بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون علة التخصيص مصلحة يعود
الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب وجعلوا حدوث
العالم في غير ذلك الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القاسم البلخي
المعروف بالكعبي ومن تبعه وفرقة اعترفوا بالتخصيص وفاء عن العجز عن التعليل
بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا تعلق له بوقت ولا شيء آخر غير الفاعل وهو لا يسأل عما
يفعل واعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدورين على الآخر من غير تخصيص وهم اصحاب النظام
الاشعري ومن يجري مجراه ومن هم من المتكلمين المتاخرين انتهى والاحتفاء في ان المص
اختار المذهب الاول لكن قال بالوجوب فلو لزم قدم اي قدم الفعل المطلق الذي هو
من العالم ولزومه للايجاب بالمعنى المذكور بدليل الاحاجة الى التنبيه عليه كما مر الاشارة
اليه اذ لو كان حادثا لتوقف على ذلك التوقف مع كون لزومه لحدوث الفعل المطلق
ممنوعا كما مر الاشارة اليه لمحالية هذا الحدوث على تقدير الايجاب بالمعنى المذكور والمكان
استلزام المح مستلزم لتقدم الشيء على نفسه لما يلزم التخلف عن الموجب التام
لا حاجة الى هذا التقييد بعد تعيين الايجاب بالمعنى المذكور فان قيل هذا القيد للتوضيح
قلنا لا توضيح فيه لان الموجب التام مشترك بين الموجبين اللذين احدهما معتبر عند الحكماء

تخصص م

والآخر معتبر عند المص وايضا التخلف عن الموجب التام وان كان محالا جاز ان يكون لازما
لاجتماع المتنافيين وهما الموجب بالمعنى المذكور وحدوث الفعل المطلق وايضا ذلك التخلف لازم
حدوث مطلق الموجب بالمعنى المذكور لا لحاجة الى اعتبار توقف على شرط حادث
متعاقبا اقول على هذا التقدير يلزم قدم الفعل المطلق عن حدوثه وذلك غريب او مجتمعة
لا يخفى عليك ان على هذا التقدير يلزم تخلف المعلول عن الموجب التام اذ لو كان
حادثا لم لا خفاء عليك ان على تقدير الحدوث لزم التخلف عن الموجب وذلك كاف فان قيل
مراد المص من العدم المذكور في قوله يلزم قدمه بالشخص او العدم بجميع الاجزاء ولهذا قال
اذ لو كان حادثا اي بالشخص او حادثا لجواز التوقف على شرط حادث قلت الاستدراك
باقي اذ قد سبق استحالة قدم سواء كان بالشخص او الجزء او بالنوع وايضا لا يدفع
ما مر الاشارة اليه سابقا من ان الحادث لا يتوقف على شرط حادث عند المص فالوجه
في رد الدليل ما مر سابقا والمعترض ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الموجود العدة
في اثبات حدوث العالم اجماع المسلمين والحديث المشهور الذي لا دليل على معارضه
فليس للمتكلمين التفات الى هذا التجويز المخالف للاجماع والحديث ولهذا قال المص
غير معقول اي لا دليل عقلي عليه يجوز بها مع انه مخالف للاجماع المذكور والحديث
المشهور غير ملتفت اليه وايضا لا دليل العقلي قايم بان الممكن الذي لا وجود له باعتبار
ذاته لا يوجد جوهرا وهذا ما يوافق كلام الحكماء فان الجواهر في التحصل وان سلمت
الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو ذو مرتبة من كل الوجود من معنى ما بالقوة وهذا
هو صنف الاول بخلاف اذ لو كان حيث الوجود ما فيه معنى بالقوة سواء احتمالا او جسما
كان للعدم شركة في افادة الوجود وكان ما بالقوة شركة في اخراجها الشيء من القوة

كان م

الى الفعل انتهى فمعنى قول المص والواسطة غير معقول ان الواسطة في ايجاد العالم الجسماني
ما ينفيه البرهان العقلي الدال على ان ايجاد الجواهر والاعراض المفارقة لذات الوجود
ما هو يختص بالمبدء الاول تعالى وهذا لا ينافي كون حركات العباد صادرة عنهم اي مع قطع
النظر عن انضمام الارادة اليها المناسب ان يقال ان الامكان باعتبار القدرة مع قطع
النظر عن اعتبار الارادة والوجوب باعتبار الارادة فان الارادة عند المص غير زائدة
على الذات ولذا الزامي ولا على العلم بالاصلح فان قيل اذا كان الارادة والعلم بالاصلح
غير زائدين على ذاته تعالى فكيف يمكن انفكاك الذات عن المراد بمعنى استلزام الايجاب بالمعنى
المذكور اولا قلت لما كان المراد هو ايجاد الحادث على النحو الذي هو الاصلح وكان مرجح
الايجاد هو العلم بالاصلح انتفى الايجاب المذكور اولا وان تحقق الايجاب بمعنى استحالة
الحادث على النحو الواقع عن الارادة التي هي غير زائدة على الذات والعلم بالاصلح كما الاشارة
اليه وسيأتي تحقيق ذلك انشاء الله تعالى وهذا ما يقال من ان الوجوب لا ينافي الاختيار
لقائل ان يقول الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات ينافي القدرة
والاختيار الذي هو مراد المتكلمين نعم الوجوب بالاختيار والارادة التي هي غير زائدة على الذات
لا ينافي القدرة والاختيار والارادة على تفسير يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
كمن شاء في الازل فعل فيه بالمشية القديمة التي هي غير زائدة على الذات ولا على العلم
بالنظام الاعلى والحاصل ان انفكاك العلة التامة عن المعلول في الزمان مع فكيف
حكم بانفكاك ارادة الواجب مع كونها غير زائدة على الذات عن تعلقها بالمراد في الزمان
كما حكم به المتكلمون فالاولى بهذا المقام ايراد تحقيق شاف كاف يوجب طرح ما قيل
فيه خلف فاني فان قيل انفكاك العلة التامة عن المعلول اي تقدمها عليه بالزمان

على م

بالاختيار

مبحث الارادة ١٢

ممكن

ممكن ولزم الحكماء القول بامكانه فان الحادث في آن الحدوث له علة تامة بلا شبهة
ولا نزاع لاحد في وجوب ان تتقدم تلك العلة عليه بالزمان اذ لو كانت معه بالزمان نقل
الكلام الى علتها فلزم الانتهاء الى علة تامة متقدمة على المعلول بالزمان والا لزم اجتماع
علل غير متناهية مترتبة وهو باطل باتفاق العقلاء وبهذا يندفع كلام الحكماء على
المتكلمين في جواز تخلف العلة التامة عن المعلول فقد تخلف المعلول عن علته بحيث
لا يتخلل زمان بين تحققهما اصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التوهم جائز عند الحكماء
لزعمهم ان يلزمونه لما مر اما تخلف العلة التامة عن المعلول بحيث يتخلل بينهما زمان
وهمي كما يلزم من الحكم بان القديم مع الارادة القديمة علة تامة لتعلق الارادة بايجاد
الحادث الزماني فهو مما يستحيل بحسب الجعل من النظر بناء على انه لا يجوز الترجيح
بلا مرجح فلا بد من بيان امكانه وكونه بمنزلة التقدم الذي يلزمهم التزامه اقول
قدم الاشارة اليه فيما سبق من ان العلم بالاصلح هو المرجح فالذات تقتضي احداث
الحادث في آن الحدوث بواسطة الارادة التي هي العلم بالاصلح وسيجيء تفصيله
وتحقيقه انشاء الله تعالى بان يريد الترك اولا يريد الفعل هذا تردد بناء
على الخلاف في ان الترك اما يصدر عن التارك او عدم الفعل اعني انتفاء
الارادة اي هذه العبارة والعبارة السابقة اي قوله فان القادر هو الذي يصح منه
ان يفعل بان يريد الفعل وح يجب الفعل ايضا ليس على ما ينبغي فانهما لا يناسبان
الاذهب من حكم بحدوث ارادة الفعل بعد حصول النفس في ارادة الارادة كبعض
شيوخ المعتزلة والعبارة اللايقة في الاول ح ان يقال فان القادر هو الذي يصح منه
ان يفعل بان يريد الفعل فيجب الفعل بالنظر الى ارادة الذات وفي الثاني ح ان يقال

لا يقال سبق فائدة التكليف على هذا التقدير وهو الابتلاء لانه يتصور عند التردد
في الفعل وتركه واما عند تحقق الفعل فلا نعم لا يقول الابتلاء انما يكون فائدة
التكليف لا فائدة استمراره والحق ان النزاع المذكور لفظي فانه ان اريد بالقدرة القوة
التي هي مبدء التأثير سواء كان مع جميع شرائط التأثير في الفعل ولا كان محققا قبل
الفعل ومعه وان اريد بها القوة التي يكون مع جميع شرائط التأثير والا لم يتحقق
الا قبل الفعل وان اريد بها القوة الناقصة التي شرط معها عدم تحقق جميع شرائط
التأثير لم يتحقق الا قبل الفعل والى الثالث ذهب بعض كما يعلم من عبارة بعض
وايضا كان الدليل الثاني دالا على تحقق ذلك الذهاب فان قيل لعل المص ذهب
الى المختار
القول الثالث ولذا قال ويمكن اجتماع القدرة على المستقبل مع العدم في الحال
في جواب من قال شرط القدرة انتفاء شرائط التأثير وفي حال العدم يتحقق شرائط
التأثير في العدم وفي حال الوجود يتحقق شرائط التأثير في الوجود فلا يتحقق القدرة
في حال العدم ولا في حال الوجود قلنا لا يساعد هذا التوجيه قوله ويمكن والاولى في
ان يقال هذا جواب من قال القدرة لا تتحقق في حال العدم قبل الفعل لان القدرة
لا يمكن ان يجتمع مع العدم فاجاب المص ان القدرة على الفعل المستقبل يجتمع
في الحال مع عدم الفعل في الحال فمراد الاشعري في قولهم ان الفاعل لا يقدر على
الفعل قبل وجوده وانتفاء الفعل ليس فعل الضد قد اشار الى ان ليس شرط
انتفاء كون الفعل متعلق القدرة كونه فعل الضد فان انتفاء الفعل يصح ان يكون
متعلق القدرة ويتحقق العدم قبل القدرة لا ينافيه اذ يمكن للقادر ان لا يفعل
فيستمر العدم وان يفعل فلا يستمر فيكون العدم الاصلي مستمر الازلية لا ينافي تعلق القدرة

على م

نوله

بانتفاء

بانتفاء وايضا يمكن في كون الطرف النفي الترك بمعنى الامتناع ان القادر لم يشأ فلم يفعل
فان انتفاء الفعل ليس فعل الضد الذي هو العدم ففي هذه العبارة اشارة الى الدليلين
المذكورين في الشرح اي قدرته الله شاملة لجميع الممكنات الاول لا خفاء في ان
امكان الصدور عن الغير بالارادة علة للمقدورية اذ الشيء والاول لم يتصف بامكان الصدور
عن الغير بالارادة لم يتصف بالمقدورية وكل ما له امكان الصدور عن الواجب امكان الصدور
عن الواجب مع سواء كان الصدور بالواسطة او بلا واسطة فقدرة الواجب تتعلق بجميع
ما له امكان الصدور عن الغير فلم يجوز كون الممكن قادرا لا مستندا الى الممكن باعتبار
ذاته لا شيء بحض وما كان كذلك لا يصح ان يصير موجودا بكون غيره وقوع جميع الممكنات
بايجاد الواجب وقدرته ومن جوز كون الممكن محركا للاجسام جوز ان يوجد الواجب
حركات فرحكم الاجسام ضرورة ان القادر على ايجاد الحركة قادر على ايجاد الحركات والحاصل
ان قدرة الواجب مقدورة بجميع شرائط التأثير لا يتعلق الا بالممكنات التي لها امكان الوقوع
بالنظر الى علة بالنظام الاعلى اما بلا واسطة كما ذهب اليه البعض او مطلقا مع الاتفاق
في ان صدور غير الحركات عن الجواهر انما هو من الواجب وما قدرته على الاطلاق التي متعلقة
بجميع ما هو ممكن الصدور عن الغير لما علم ان الامكان علة المقدورية الاول لما كان
الامكان علة الحاجة الى المؤثر والتأثير لا امكان له في صورة الايجاب بالمعنى المذكور
سابقا باتفاق الطرفين فيثبت بذلك كون الامكان علة لحاجة الى المؤثر القادر
ولو سلم الاول لما كان مقدورا لعدم ورود الشيء مقدورا له وجب انتهاء جميع المقدورات
الى الواجب بالذات ثبت تحول تعلق قدرته بجميع المقدورات فان المعتزلة القائلين
الاول لم يسموا امكان تعلق قدرة الواجب بافعال العباد بالنظر المجرد

نوله

ان اراد وجب صدور الاثر بالنظر الى مجموع الشرايط اعني الذات مع كونه قادرا
مريدا ولعل الشيخ تسامح في العبارة بقرينة دلّ على المراد لكن هذا ينافي ما ذكره
بعد في شرح قول المصنف بحصص بعض الممكنات بالايجاد على ارادته فانه يدل على
انه اعتقد ان مذهب المص اثبات الارادة الزايدة على الذات قال المص في شرح الاثبات
لما كان الفاعل المختار عند المتكلمين هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من
حيث هو قادر لجأوا الى اثبات شيء بسببه يتخصص الطرف الذي يختاره فاثبتوا
له ارادة تتعلق به ذلك الطرف وهي تجدد تعلقها بعض المقدورات وتزيله عنه الاشاعرة
وغيرهم زايدة على علمه عند الكعبي ثم قال واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون بالارادة
المتجددة لا يعترفون بتجدد شيء غير الفعل اصلا مع قولهم اما بان لا يكون بعض
الاوقات اصلح للصدور واما باستناع الصدور في غير ذلك الوقت انتهى اقول الاختلاف
في ان كون بعض الاوقات اصلح للصدور غير راجع الى امتناع الصدور في غير ذلك
الوقت انما الحكم بوجوب الاصلح كما مر فيما نقل عن المص سابقا واما ان حكم بوجوبه
كما هو مختار المص فمودى هاتين العبارتين واحد والظاهر ان المراد بالامتناع الامتناع
بالغير ولعلم ان مختار المص هو ان الارادة مع ايضا غير زايدة على العلم غير زايدة على
الذات وان بعض الاوقات اصلح للصدور وان العلم بالاصلح هو موجب ولكن
ذلك على ذكر في الابحاث الآتية اما قال وجود الاثر ح يجب وجوده لم يكن الجواب
بان وجوب وجود الاثر بالارادة لا ينافي امكان الترك بالنظر الى ذات القادر
فان الممكن على الفعل وتركه انما يكون بالنظر الى ذات القادر من حيث هو قادر وهذا
يتحقق في كلتي الحالتين الوجود والعدم ولهذا يعلم انه يمكن الجواب على اختيار كلام شيخي

التردد

التردد يعني يختلف الامكان عدم الاثر لكن باعتبار يعني التمكن من الفعل في ثاني الحال
لقائل ان يقول لا يخ ثاني الحال من وجود الفعل وعدمه فيعود السؤال على التقديرين
فلا يتحقق القدرة على المستقبل ويحتاج الى الجواب المذكور فيطول المسافة في الجواب
تعلم ان المتكلمين اختلفوا في ان القدرة على الفعل هل القدرة الحادثة قبله او حين
وجوده فذهب الاشعري الى انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واستدل
من قال بتقدمها بوجهين الاول منهما انه لو لم تتحقق قبل الفعل لكان تكليف الكافر
بالايمان تكليفا بغير القادر وتكليف غير القادر وان كان جايزا عند الاشاعرة لكنه غير
واقع بالاتفاق كما قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الثاني منهما ان القدرة يلزمها
كونها محتاجا اليها في الفعل والفعل عند الحصول لا يحتاج الى القدرة والجواب عن الثاني
ان حصول الفعل لا ينافي احتياجه الى القدرة التي هي علة فان حصول المعلول لا ينافي
الاحتياج الى علته وقد اجيب عن الاول بان تكليف الكافر في الحال بايقاع الايمان في ثاني
الحال وارد عليه بانه ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان يزل
بالايمان لم يكن مكلفا لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة
التي هي شرطه ويمكن دفع هذا الايراد بان يقال التكليف لا تعلق الا بما هو مقدور
على تقدير وجوده واللازم منه ان يكون المكلف به مقدورا في اي زمان وجد ولا شرط
كون القدرة مجامعة للتكليف على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان
حاصلا بتحصيل آخر لانه ذلك التحصيل ح جاز ان استمر التكليف حال القدرة لا يقال
ان تكلف الفعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل به ذلك التحصيل وان لم يكن
محالا لكنه لا طايل تحته لانا نقول كفى في فايدته كونه سببا لذلك التحصيل فانه هو انوه

حاشيه

انام ذاته بل يكون تعلق الارادة باحداث الافعال كما يعلم من العاقل في ادلتهم
هذا الاستدلال بناء على ما يخفى عليك انه لا فرق بين المذهبين في ورود المنع
اما الفرق في دفعه فان الاشعرية لما اعتقدوا ان ليس للتاثير ثابت الغير واجب
الوجود دفعوا منع كون ممكن غير مقدور للواجب تعالى بان يلزم من كونه غير مقدور
عدم امكان صدوره عن الغير فان كل ما يمكن صدوره عن الغير فانما يصدر عن الواجب
بالذات واما على مذهب الحكماء فدفع المنع المذكور بان يقال كل ما يمكن صدوره
عن الغير يمكن صدوره عن الواجب باعتبار كونه فاعلا اي بدون اعتبار كونه موجبا
وعالما بتمام الجزئي لا يلزم من كون الشيء ممكن الصدور عن الغير كونه متعلقا بقدرة
الواجب المستجمع لجميع شرائط التاثير فعلى قاعدة الاشراق الاولى على قاعدتنا
للزم الا جواز ان يكون خصوصية الحدوثات الممكنة ما نعة من تعلق القدرة الشاملة
بجميع شرائط التاثير من تعلق الارادة لا جواز ان يكون الخصوصية مانعة
من تعلق مطلق القدرة بمعنى ان لو اراد ما لكن الخصوصية لم يقع مقدورة
وعلى قانون الحكماء لا يمكن ان يوجد دون تعلق الا واجب الوجود بالذات
وكل ما له امكان قبول الوجود فانما يوجد من الواجب الوجود بالذات الذي هو باعتبار
ذاته موجود فان الممكن الذي ليس له في حد ذاته وجود مع عندهم اتصافه بالايجاد
ثم قبول الوجود وقبول الحركات محققان عندهم في الممكنات بناء على ذلك ما
نقل من الهمسار جاز ان يستمد المادة الا هذا الواجب بحور صدور ممكن
عن غير الواجب وعلى التقديرين لا يكون الا يخفى ان المدعى نسبة الذات مع
اعتبار كونه عين العلم والارادة بالنسبة الى جميع الممكنات التي انما امكان صدورها عن

الواجب على سواء وان نسبة الذات من حيث هو بدون اعتبار كونه عين العلم والارادة
بالنسبة الى جميع الممكنات التي انما امكان صدورها عنه على سواء ولا اختصاص وصدق
هذين الحكمين اعظم الشبهة الشبهة على ان امر شر محض لا
يمكن ان يوجد الشر ولا بد للشر الواقع من امر يقتضيه ودفعها بان يقال الاشياء
على خمسة احتمالات اما ما الشيء الذي لا خير فيه اصلا وثانيها الشيء الذي لا شر فيه
اصلا وثالثها الشيء الذي يتساوى فيه الخير والشر ورابعها ما يكون خيره غالبا
وخامسها ما فيه غلبة الشر وفات الواجب بالذات لما لم يمكن ان يصدر منه الشر
وجب ان يصدر عنه قسمان من الاقسام المذكورة اي القسم الثاني من الاقسام المذكورة
الذي فيه الشر والقسم الرابع الذي خيره غالب لان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
شر كثير فقول الشبهة من امر لا يصدر منه ما فيه شر يكفي الزامهم بان الكلام شاهد
غالب وقد تقرر ان سطوا الملقب بالعلم الاول في ذلك الكلام في دفع شبهة التشويه
وكلامهما وهو ما قال المجوس ان ابجاد اهرمن ليس شرا بل انما الشر صدر من
ان اهرمن ويكون جميع الشر انما يصدر من اهرمن والجواب منع قولهم الواجب
لا يكون صدر الا الخير الا ان يراد من قولهم صدر انما يكون خيرا محضا ومن قولهم شر انما
يكون شرا محضا ولذا جعلها الحصر على الوجود الذي وهو خير محض والعدم الذي
هو شر محض او يراد ما قاله الشيخ والحاصل ان شبهتهم ما ذكر ودفعها انما يكون
بما سبق والاحكام اي باحكام افعال الواجب بان يكون فاعلية من وجود
والنقصان ويشتمل على حكم ومصالح به اعلى يقدم على به بالافعال بواسطة
على علم به والتجرد اي تجرد الواجب وهو على المشهور كونه غير جسم ولا جسمانية

وعلى التحقيق كونه غير محتاج الى الارتباط بالغير بل كونه محض الوجود الحقيقي المنزه عن
الماهية والعوارض بل علة تامة اولا وبواسطة بل علة تامة باعطائه وفي هذا
الدليل تامل فيه ان كنت ذا الشوق فانه لا يظهر الا لاهل التامل والذوق
باستناد كل شيء اليه هذا الدليل على تمام الشيء انما يدل على شمول علمه بجميع
الموجودات كلية كانت او جزئية بعد ضم الى دليل آخر دال على علمه وعلى هذا
يمكن حمل قول المص والاخير عام اي الاخير انما يدل على عموم العلم لكن فيه حرف من
المتبادر ويمكن ان يحمل على دليلين آخرين يدلان على اصل العلم وعموم احدهما
ان يقال انه لما كان مبدء لجميع الموجودات التي منها العلم بذواتها بلا شيء كان
عالما بذاته بالضرورة لكون الفاعل اشرف واكمل من المنفعل ومن كونه تعالى عالما بذاته وجوده
لجميع الموجودات علم كونه تعالى عالما بجميع الموجودات معقولة كانت او محسوسة كلية
كانت او جزئية ويمكن ان يثبت بهذا الدليل العلم مطلقا ثم يثبت العلم بذاته ثم
يثبت العلم بجميع الموجودات والثاني ان يقال انه لما كان مبدء لجميع الموجودات
التي منها الصور العلمية كان مبدء لفيضان العلوم على العلماء كان فياض العلوم
وعلمها فكان عالما بالضرورة ثم ما ذكر من الوجهين المذكورين يثبت انه تعالى عالم بجميع
الموجودات اتفق جمهور المتكلمين اما قال ذلك لان بعضهم منعوا العلم وظنوا
انه لم يثبت اصل من العقلاء علم الواجب بالذات بل البعض انما نفوا العلم التفصيلي
قبل ايجاد الاشياء في الاعيان ظنا منهم ان هذا هو العلم كما يدل عليه الدليل الذي استدل
به والبعض الذي نفوا العلم بذواته تعالى انه والعلم الزائد على الذات كما يشعر به دليلهم
وجاز ان يكون فوق ما هو الكل اي جاز عند التامل في ادلة نظر والاولى ان يقول

وجوز والحاصل ان نظام الموجودات على وجه يمكن ان يوجد اعلى منه وعبارة يوهم
خلاف ذلك كما ذهب اليه الشافعي وقد اورد ايضا على بعض العقلاء جاز هذا الشافعي
الى ان بعض العقلاء نفوا العلم وقد عرفت ما فيه وتمسك في كونه عالما بالادلة
السمعية اي اقول العلم تمسكوا في عموم العلم وشموله لجميع الموجودات كلية كانت او
جزئية بالادلة السمعية وهو لا يرد ما اورد عليه وان لم يخطر بالبال كون مرسل
عالما اراد والمخطور الخطور التفصيلي ليكون الالتفات بما يستفاد من الشرع للاصل
العلم وان اراد والمخطور حصول العلم بان لا يكون معلوما الا بالشرع فيرد عليه
ما اورده الشيخ بقوله والظاهر ان هذا مكابرة والاولى ان يحمل كلامهم على ما مر
فان شمول العلم والقدرة لجميع الممكنات ممكن اثباتها بالشرع وايضا يمكن ان يقال
انه اراد من تمسك في كونه تعالى عالما بالادلة السمعية من العلم العلم المتقدم على ايجاد
الممكنات في الاعيان ح لا يرد ايضا عليه الايراد المذكور وكل يجرد عاقل اي
حاصل كلامهم ههنا ان المانع من التعقل انما هو المادة وعلاقتها كما قال بهمنيار
في كتابه المسمى بالتحصيل ولما كان وجود المحسوس والمعقول في ذاته وجود مدركه
وكان وجود مدركه نفس محسوسيته ومعقوليته لم يصح ان يكون ما وجود لغيره
مدركا لذاته ومدرك ذاته بحيث يكون نفس وجوده ادراكه بذاته وكل ما وجوده
لذاته فهو مدرك ذاته اذ ليس وجوده الا كونه مدركا فالامور التي مدرك ذواتها
لا يصح ان يكون مقارنة للمادة والا كان وجودها لغيرها فكل ما هو يحجب عن ذاته
فلمقارنة المادة تغير مدرك ذاته ونشهد بهذا القوى الحسية كالبصر واللمس والذوق
لا يدرك ذواتها ثم قال في الفصل الذي بين العقل والمعقول اذ قد علمت ان معقولية

وما الامور يحجب كل مادة ذاتها
وجودها لغيرها م م

الشيء موجود من حيث هو معقول واحد فاذا كان وجوده لغيره كان معقولا له
واذا كان وجوده لذاته فهو معقول لذاته واقوى الموجودات هو الوجود المستغني عن
الماهية واضعف الموجودات ما حصلته القوة وهذا هو المسمى بالمادة او وجود الموجودات اقوى
لانه اقوى في باب المعقول انتهى اقول اضعف الموجودات ما حصلته القوة اشار الى
انه تكون المسمى بالمادة انها فان العلم ليس الا الظهور والانكشاف وليس للمسمى
وجود بالفعل في حد ذاته فليس له ظهور وانكشاف لذاته اذ الظهور والانكشاف
ليس الا الوجود وبذلك يندفع اعتراض الاشراقيين على قول الشارح من ان التعقل
حضور الماهية عن العلاقة المادية للشيء المجرد العالم بذاته وهو حاصل في شان المجرد
لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيكون عالما بذاته وهو انه لو كفى في كون الشيء شاعرا
بنفسه تجرده عن المسمى التي اثبتوها شاعرا بنفسها وليست هي نفسه لغيره جاز ان يكون
الماهية مجردة عن المسمى الاخرى اذ لا هيولى المسمى وهي لا تغيب عن نفسها ان المعنى
بالعلم الواقع في تفسيرهم الادراك بانه عدم الغيبة عن الذات المجردة عن المادة
البعد عن الذات لا استتار بعد الشيء عن نفسه وان اعني بعدم الغيبة الشعور كان
فهو لم كل مجرد غير غائب عن ذاته بمعنى وما لم يصح جعله دليلا على كون المجرد عالما بنفسه
لانه تعليل الشيء بنفسه ودفع هذا الاعتراض بان يقال لم يجعل تجرد المجرد عن المسمى
دليلا على العلم بل جعل تجرد الموجود بالفعل في حد ذاته عن المسمى دليلا على العلم
فانه دفع المحض بالمسمى فان الوجود هو الظهور او مستلزم له فالموجود بالفعل الذي
هو موجود لنفسه اي مرتفع بالعرض لنفسه ونظير هذا ما قال الاشراقيون من ان النور
المجرد عالم بذاته لانه نور لنفسه وظ لنفسه وكل ما هو عالم لذاته فهو نور مجرد فهما ان

لكانت المسمى

القضيتان

القضيتان مزدوتو المشائين من ان كل عالم بذاته فهو مجرد وكل مجرد فهو عالم بذاته
ثم قال وقد عرفت ان الوجود المجرد عن المادة هو غير محتاج عن ذاته فنفس وجوده اذن
معقولية لذاته وعقلية لذاته فوجوده اذن عقل وعاقل ومعقول وبيان ذلك
انك قد عرفت ان المعقول هو المجرد عن المادة وعلاقتها لما ليس بمنعكس الموجبة الكلية
موجبة كلية حتى يكون كل ما يكون مجردا عن المادة فهو معقول لكن المجرد عن المادة
ان يصح ان يعقل او لا يصح ان يعقل ويصح ان لا يصح ان يعقل فان كل موجود يمكن
ان يعقل فاذن اما ان يصح ان يعقل اما بان لا يضرب شيء وحتى يصير معقولا بالفعل او
بان تعترضه شيء حتى يصير كالحال في المعقولات بالقوة التي تحتاج الى تجرد تجردها
عن المادة حتى يصير معقولا لكن هذا الحكم لا يصح في المجرد بالفعل فاذن المجرد بالفعل
لا يحتاج الى ان تعترضه شيء حتى يصير معقولا بالفعل فهو اذن معقول بالفعل فهو
عاقل لذاته فانه ان لم يكن عالما لذاته لكان معقولا بالقوة وقد فرضناه معقولا بالفعل
هب انتهى اقول ولكن الاستدلال على ان كل مجرد عالم بان النفوس الانسانية المجردة
عالمة ومنشأ علمها ليس لانها مجردة هاهنا في الجملة حكم الحكماء بان كل مجرد عاقل وكل
معقول مجرد لما نشاهد من التفتيش عن احوال النفوس المجردة الانسانية وادراكاتها
وقد يستدل على اثبات علم الباري تعالى بدليل وعلى ان العلم كمال مطلق الموجود من حيث هو
موجود وكل ما هو كمال لكن فهو لا يمتنع على الواجب لذاته وكل كمال لا يمتنع على الواجب فهو
حاصل له بالفعل اذ هو كمال باعتبار ذاته والثاني انه تعالى عالم بذاته لا يخفى
ما في حمل عبارة المص على هذا الوجه والاولى ان يحمل عبارته على احد من المعاني الثلثة
المذكورة سابقا اما الاول فلان العلم له تقرير هذا الدليل على انتهى الذي في المواقف

وشرحه هو انه تعقل ذاته فاذا تعقل ذاته تعقل ما عداه اما الاول فلان التعقل
حضور الماهية المجردة عن العلاقة المادية للشيء المجرد العالم بذاته وهو حاصل
في شانه لان ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فتكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدء
لما سواه والعلم بالمبدء يوجب العلم بالمعلول فجزم الشارح بعبارة الى ما ذكره واورد عليه
جميع الانظار التي ذكرها صاحب المواقف وعقل عن ارتفاع النظر الاول اذ لا يخفى
ان حقيقة العلم اما حضور المعلوم عند العالم او ما هو لازم له وعلى التقديرين يندفع
المنع الاول اذ المقصد لكل منهما حاصل ويرد عليه انا لا نم ان في قدم وبيان هذا
المنع منع فهو بيان العلم اما الحضور المذكور او امر يلزمه كما لا يخفى وعلى التقديرين يتوجه
المنع ثم هذا المنع انما يتوجه على عبارة صاحب المواقف لان كون العلم عبارة عما ذكره
او عما هو لازم لم يجر في اقتصاره فيه ودفعه عن عبارته بما مر الاشارة اليه من انه لما كان
نفس الانسان عالما بالمعاني الكلية وذاته بذاته تحوسوا من ذلك ان التعقل عبارة
عما ذكره او عما يلزمه والحق هو الثاني وبذلك يحصل المقصد كما مر فلم لا يجوز ان يشترط
فيه عدم جواز اشتراط التغاير بالذات بين العالم والمعلوم في علم الانسان بنفسه
واما كون المواد غير عالمة بانفسها فهو انما يكون لا لاجل كونها غير مجردة لا لاجل الاشتراط
المذكور كما لا يخفى والاولى في هذا المنع على تقرير الشارح ان يستفسر من عدم الغيبة المشتمل
على قوله لان ذاته غير غائبة عن ذاته فيقال ان اريد بعدم الغيبة عدم البعد لمجرده
لا يلزم العلم كما في صورة الحواس وغيرها من الامور التي لا يتصف بالعالمية وان اريد
الشعور والانكشاف ممنوع لانه غير بين ولا مبين من ذلك الدليل على تقرير الشارح فوجب
ان يعتبر التجرد والاستدلال في الوجود هذا الدليل كما هو مذكور في المواقف وله

في

اولا

انه ذاع المنع الثاني يحتاج الى التنبيه المذكور في عدم كون العلم مشروطا بتغاير العالم
والمعلوم بالذات واما حال الحواس فتقدم عرفها بما مر واما ان العلم العلمي يوجب
اقول خلاصة الدليل الاضرابي لوجب الوجود في اعلى مراتب التجرد فيكون عالما بذاته
وذاته تعالى علة فاعلية لجميع الممكنات اما بغير واسطة او بواسطة حتى منه فيكون عالما
بجميع الموجودات كما قال الله تعالى الا يعلم من خلق فهو اللطيف الخبير فان الحكيم بان الفاعل
العالم بذاته عالم بما صدر عنه بداهة ويعلم ان لوجب الوجود علمين احدهما علم كمالي
وهو عين ذاته تعالى وهو كونه باعتبار ذاته بحيث يصير منشأ لانكشاف جميع الموجودات
قال بهذا بيان ذلك ان حصر حقيقة بصدر عنها مفصل المعقولات كما ان المعقول
البسيط عندنا علة المعلومات المفصلة ولكن المعقول البسيط عندنا موجود في عقولنا
وهاهنا نفس وجوده ومعنى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين مناظرك فاذا
تكلم بكلام كثير خطر بالك جوابه ثم تفصله شيئا بعد شيء الى ان تلاوته كانه قبل
ما عنده ثم اشار بتجرد انتهى فعلى الشهود العلمي الكمالي كان ذاته تعالى عالما بذاته وبجميع
الممكنات وعلما ومعلوما والتغاير بين هذه المعاني انما هو بالاعتبار والى هذا اشار
التغاير حيث قال ولوجب الوجود بعد كل فيض وهو ظ فله الكل من حيث الكثرة فيه وكثرة
فهو من حيث هو ظ يقال كل من ذاته فعلم بالكل بعد ذاته وعلم بذاته نفس ذاته وكثرة
علم بالكل كثرة بعد ذاته ويجوز الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدته وتاسيسا علم تفصيلي
هو عين ما اوجده في الخارج ولم ادرك وراءه ادرجه احدهما يعبر عنه العلم الالهي بهذا اول
المجلوقات حاضر بذاته مع ما هو مكون فيه عند الرابعة فهو علم تفصيلي بالنسبة الى
العلم الاجمالي الذي عين ذاته واجمالي بالنسبة الى جاني الذات وانهما ما يعبر عنه في الشريعة

للموجودات كر

هكذا وقع في عبارة بهمنيار

بالتغاير والتجرد والعقل والشريعة
وبالعقول الكلية عند الصوفية
وبالعقول عند الحكماء م

باللوح المحفوظ وبالنفس الكلي عند الصوفية وبالنفوس الفلكية المجردة عند الحكماء
فاللوح المحفوظ حاضر بذاته مع ما ينتقش فيه من صور الكلمات عند واجب الوجود فهو
علم تفصيلي بالنسبة الى المرتبتين اللتين هما فوقه وما في كتاب المحو والاثبات وهو
القوى الجسمانية التي ينتقش فيها صور الجزئيات المادية وهي النفوس المنطبعة في الاجسام
العلوية والسفلية هذه القوى مع ما فيها من النقوش حاضرة بذواتها عند واجب الوجود
ورابعها الموجودات الخارجية من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها فانها بذواتها
حاضرة عند واجب الوجود في مرتبة الايجاد والحاصل ان جميع الممكنات سواء كانت كلية
او جزئية وسواء كانت صورا ادراكية او موجودات عينية حاضرة بذواتها عند واجب
الوجود في مرتبة الايجاد فهي معلومة باعتبار ومعلومات باعتبار وعلى التحقيق المذكور
يندفع الاشكالات الموردة على القول بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
منها انه كان وجود العلة مغاير وجود المعلول فيجب على القول بانه كون ادراك حضورها
غير حضور معلولها مع ان استلزام حضورها حضور المعلول لهذا اما بطريق
الارتسام في ذات العلة لزم كون ذاته محلا لكثرته وكونه قابلا وفاعلا للشيء
واحد من جهة واحدة وهو باطل او بطريق قيام المعقولات بذواتها فيلزم المثل
الافلاطونية وقد ثبت بطلانه او بطريق آخر هو قيامها بامر آخر مغاير ذات العلة
فلا يكون حضورها علمية للعلة لان الصور العلمية الفاعلية بعينها التي لها يكون علما
لذلك الشيء ولو فرض ان يكون ذلك الامر آلة لادراك العلة كما ان الحواس آلة لادراك
النفس كان الواجب لذاته محتاجا في ادراك المعلولات الى الآلة وهو باطل ومنها انه
لو كان العلم بالعلة مستلزما للعلم بالمعلول لزم ان يكون جميع الايجادات الواجب الوجود
مسبوقا بالعلم فيلزم التسلسل والانتهاء الى علم بمعلول هو عين ذاته وقد سبق
ان حضور العلة مغاير لحضور معلولها اما الدفاع السؤال الاول فبان يقال ان

السعلة

لما

الحضور

المعلول

حضور

حضور المعلولات الموجودة في الاعيان بطريق قيامها بذواتها ولا يلزم المثل الا فلاطونية
كما لا يخفى واما حضور الصور الادراكية سواء كانت صور المحسوسات او كانت
صور المعقولات فبطريق آخر هو قيامها بامر آخر حاضر بذواتها عند الواجب ولا محذور
في ذلك بان مناط الاتصاف بالعلم احد الامور الثلثة اما الصفة واما الصور واما
الحضور ولا محذور في امتناع الواجب بالذات تعالى معلولا في امر غير كمال الحضور
الغايبة بالجواهر عنده هو واما الدفاع الاشكال الثاني فبان يقال ان اريد بقولهم ان علم
بالعلة التامة ذاتها مستلزم للعلم بالمعلول قبل ايجاد المعلول فان اريد بالعلم بالمعلول
هو العلم المطلق الشامل للاجمالي الذي هو عين وجود العلة العينية التامة عين ذاتها
وللعلم التفصيلي الذي هو مغاير لذات العلة او العلم الاجمالي لم يلزم من تقدم العلم
بالمعلول على جميع الايجادات محذور فان القول بان حصول العلة بحضور
معلولها انما يصح في العلم التفصيلي وان اريد بالعلم بالمعلول العلم التفصيلي
كان ممنوعا وان اريد بذلك القول ان علم بالعلة بذاتها مستلزم للعلم بالمعلول
سواء كان قبل الايجاد او معه امكن اختيار كلام من على الاجمالي والتفصيلي
في العلم بالمعلول ولا يلزم ان يكون جميع الايجادات مسبوقا الا بالعلم الاجمالي
بلا محذور وان اريد به ان علم بالعلة مستلزم للعلم التفصيلي بالمعلول حين
الايجاد كان صحيحا بلا محذور ولا يلزم منه سبق العلم التفصيلي الذي فيه يلزم
مغايرة علم العلة بالعلة على جميع الايجادات واعلم ان للمتكلمين وهم اساطين
الحكمة مذهبين في علم الواجب تعالى احدهما انه تعالى كان ولم يكن معه شيء مغاير له
صدر عنه الصور العلمية للموجودات العينية ثم اوجد الموجودات العينية على نهج

بذاتها

حين

وهم اساطين الحكمة ارسطو وابن رشد وفيثاغورس وسقراط وافلاطون

ما هي في العلم المتقدم وقد اشار بالمنار في تحصيله الى هذا المذهب بقوله اذا كان واجب الوجود
معقل ذاته فيعقل ايضا لوازم ذاته والا ليس معقل ذاته بالتمام واللوازم التي هي معقولة
وان كانت لوازم اضافية موجودة فيه فليس مما يتصف بها او يتنقل عنها او يستكمل
بها او يتصف بها بل كما انه بحيث يصدر عنه هذه اللوازم لا لمعنى في ان يوجد فاذا
وصف بانه معقل هذه الامور فانه يوصف به لانه يصدر عنه هذه لا لانه يحلها او لوازم
ذاته هي صور معقولة له لا على ان تلك الصور يصدر عنه فتنطبع بل بنفس تلك الصور
لكونها مجردة من المواد هي معنى عنه وهي معقولة له فنفس وجودها عنه نفس معقوليتها
له فمعقولاته اذن فعلية فان قيل قد قال بعد هذا الكلام وليس يجب له اي لواجب
بحيث له تلك المعلومات بل يجب بحيث يصدر عنه تلك المعلومات وليس هو عالم لان
له تلك الصور بل هو عالم بمعنى انه يصدر عنه تلك الصور المعلومات مع كثرة عنده على وجه
بسيط وبيان ذلك ان حقيقة حقيقة يصدر عنها مفصل المعقولات كان المعقول
البسيط عندنا علم للمعلومات المنفصلة الى آخر ما نقل عنه سابقا وهذا الكلام يدل
على ان المتقدم عين ذاته قلت لما كان ظاهر كلام السابق يدل على انه اختار مذهب الكبار من
المطلق هو ان جميع الايجادات العينية مسبوق بالعلم الزائد على الذات وحمل الكلام الآخر
وهو قوله وصور تلك المعلومات مع كثرة عنده انه على العلم المقدم على العلوم التفصيلية
المتقدم على جميع الايجادات العينية وهذا العلم هو عين ذاته تع وهو العلم الاجمالي
بالعلوم المفصلة والمذهب الثاني هو ان اول ما صدر عنه الواجب الوجود بالذات
جوهر فيه جميع صور ما في الممكنات وهو اختار سالك المطلق فعلى هذا يكون الجوهر
الاول غير مسبوق بالعلم لذات الواجب تع بخلاف المذهب الاول فان جميع الموجودات

استثنى م

بحصله

وصور تلك م

العينية مسبوق بالعلم الزائد على هذا المذهب وصاحب الشفاء جمع بين المذهبين
لما في كل منهما واختار في الاشارات المذهب الاول كما يدل عليه ظاهر عبارته ولعل ذلك
لاعتبار ما في المذهب الثاني على الاعتبار بالنسبة الى الجوهر العيني الاول بناء على ان
الاعتبار لا يوجد بدون العلم المتقدم المتحد مع المعلوم نحو اتحاد ونحو الاتحاد
من العلم لا يكون عين ذات الواجب عند اهل التنزيه ويؤيد هذا الاعتبار اختياره
تابعيه من اصحاب المدارة ويختار هذا المذهب واما المص فلم يتعرض هنا لنحو العلم
الكمالي المتقدم على الايجاد الا بالاشارة واما في شرح الاشارات فيوجد الحاصل صاحبها
فاختار المذهب الثاني لما في المذهب الاول من الامور المذكورة في الاشكالين المذكورين
سابقا واشار فيه الى ما يؤدي الى تحقيق الذي ذكره اولا وما يدل على ان هذا التحقيق
الذي اختاره هو المختار عند المص ما قاله في الرسالة التي الفها في تحقيق العلم وهو انه
كان الكاتب يطلق على من يمكن من الكتابة سواء كان بالفعل الكتابة او لم يكن بعد
من باشر هذا اعتبار ان كلمة العالم يطلق على من يمكن من ان يعلم سواء كان في حال
استحضار العلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين
فوقوع اسم على الامر الاول بالاعتبار الاول وعلى الثاني بالاعتبار الثاني والعالم
الذي يكون علمه ذاتا فهو بالاعتبار الاول وهو بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما
الى شيء غير ذاته والعلم بهذا الاعتبار شيء واحد ذاتا واما بالاعتبار الثاني فهو
يحتاج الى اعتبار صور المعلوم والعلم بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات في ادراك
الاول تع بالاعتبار الثاني اما لذاته فيكون معنى ذاته لا غير ويتحد هناك المدرك
والمدرك والادراك ولا تغاير الا بالاعتبار واما لمعلولاته القريبة منه فيكون
باعتبار ذوات تلك المعلولات ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد فان
الا بالاعتبار وتغايرها المدركة قال ما حاصله راجع الى ما ذكره في مراتب العلم
التفصيلي والغرض من هذا التطويل هو الاطلاع على مذاهب الحكماء وعلى اختيار

ماهو مختار المص روح الله روحه واختار اعتباري اي التغاير بين العلم
والمعلوم والعالم في علم الاول تع لذاته اعتباري وكذا التغاير بين العلم والمعلومات
في علمه تع للمعلومات بالذات التي هي الموجودات العينية والصور الادراكية
لهذا الكلام جواب عن كل من السؤالين اللذين اوردهما ان العالم ما حضر
عنده المعلوم توجب المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان الاول تع عالم بذاته والجواب
ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان معنى الحضور عدم الغيبة وذلك
لا يقتضي التغاير الذاتي وثانيهما ان العلم الحقيقي اما يكون سببا لانكشاف
المعلوم توجب تحقق المغايرة بينهما فلا يصح الحكم بان العالم عين المعلوم
كما حكم به المحققون من علم الاول تع بذاته وبالمعلومات التي هي معلوماته بالذات
كما ذكره والجواب ان التغاير الاعتباري كاف في ذلك فان العلم بالصور
العقلية عينها فالصور المعقولة التي هي معلوم بالذات عين العلم من
حيث هي منكشفة معلومة ومن حيث هي منكشفة له ذاتا علم وايضا هم
من نفي عنه تع العلم بالعلم لا ستلزامه النسبة ضرورة مغايرة العلم للمعلوم
فاشار الى جوابه ايضا بقوله والتغاير اعتباري كما عرفت واما تقرير السؤال
والجواب عنه على وجه ذكره الشارح فلا يناسب ما ذهب اليه المص من العلم
والمعلوم والعالم واحد في علم الاول تع بذاته كما نقل عنه في الحاشية السابقة
ومنهم من قال الى قوله والى هذا المعنى اشار الشارح بالتقريب ومنهم من التزم
ان العلم يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية وهو صاحب الاشارات
ولهذا التزم في الجواب عن الاشكال الاول من الاشكالين المذكورين سابقا
ان معقولاته تع صور ثابتة مستقرة في ذاته تع وذلك لا ينافي وحدته الذاتية
ورده المص في شرح الاشارات بان ذلك يخالف القواعد فهم يزعمون ان العلم
لا يستدعي صورا مغايرة للمعلومات الخارجية بقوله العاقل كما لا يحتاج في ادراك
ذاته الى صورة تغاير صورة تلك الصادرات التي بها هو هو واعتبر عن تشكل تلك معقل

وبالمعلولات

عنك

شيئا صورة تصورها او يستحضرها فهي صارت عنك لا بانفراد تلك مطلقا بل بشاركها
من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة فغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء لها
كذلك تعقلها بنفسها من غير ان تضاعف الصور فيك بل ربما تضاعف اعتبارا
للمتعلقة بها تلك او بتلك الصور فقط على سبيل التركيب واذا كان فالكل ما صدر
عنك بشاركه غيرك بهذا الحاد فاظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته
من غير ان يغيره فيه لم قال ولا تظن ان كونك محلا للصور العقلية شرط
في تعقلك اياها فانك تعقل مع انك لست بمحل لها اما كان كونك محلا
لتلك الصورة شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها
فان حصلت تلك الصورة لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حصول
حلول فيك وحلول ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره دون حصول
الشيء لقابله فان المعلولات الذوات للفاعل العاقل لذاته حاصلة له من غير ان
يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حاصلة فيه فاشار الى هذين القولين
بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة له ولما كان البيان بحمل الماخوذ في توجيه
لم يلتفت اليه ودفع الظن المذكور لانه منشاء للحكم الردود المذكور لان
نسبة الحصول له اسوة مضيان احدهما ان حصول مجموع المعلومات التي منها
الصور الادراكية لفاعلها العاقل لذاته المستقل في الفاعلية اشد تاثيرا في
الانكشاف من حصول الصور الادراكية لعلتها القابلة التي لم يكن عليتها الا
بالمشاركة كما مر فيما نقل عن المص وثانيهما ان حصول المعلومات للفاعل المستقل
بالافتقار في كونه حصولا لغيره اولى من حصول الشيء لقابله كما مر نظيرها بعض في كلام
المص المنقول ولا شك في ان شرط الادراك اما هو الحصول للمدرك او منه او
الحضور عنده لا حصوله فيه كما في ادراك نفس الانسان الصور الخيالية والحسية
كما مر الاشارة اليه في كلام المنقول وذلك بالوجوب الجزم كما ذكر الشارح اللازم الذي
هو المدار قولنا لما كان حصوله للقابل على ما كان حصوله للفاعل على طريق الاولى
وقيل عليه ان ذلك غير لازم لان كون الشيء معالما بالشيء يقتضي وجوده لذلك الشيء في الشهود
العلمي ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو لا يرتبط بالعلة

ذلك

ع م

بله م

ليس م

ذلك للعالم ك

الا بحسب هذا المعنى من الوجود ولا لم ان ذلك الارتباط صحيح للعلم ان العلم بالشيء
يقتضي نسبة مخصوصة فلا يجري بحقيقة نسبة اخرى وان كانت اوكد من تلك النسبة
بل لقائل ان يقول ان هذا كما يقال ان نسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله
بالوجوب والنسبة الاولى منشاء الاتصاف بالسواد فلا يمكن ان يكون الثانية
منشاء الاتصاف به اولى وهذا ما لا يقول به عاقل القول فيه من ان ما يقتضي
العلم بالشيء انما هو الحصول المجرد من حيث هو حصول بل من حيث هو منشاء
الحضور عنده وليس بخصوص الوجود المطلق الظلي والعيني من غير ذلك والاقتضاء
ولا اقتضاء في ان صدور المعلولات عن العالم بذاته الفاعل لا يشترك الغير يقتضي
الحصول والحضور اقتضاء لهم اتم واعلى من اقتضاء قبول القابل العالم بذاته
للصور الادراكية لها ومن اقتضاء تعلق النفس المجردة بالعقول الحسية المصورة
بالصور الادراكية الحسية لها والحاصل ان منشاء العلم ليس الا الحصول المجرد
والحضور عنده واقتضاء نسبة الفاعلية لها الم من اقتضاء نسبة القابلية في تعلق
المدبرة لها واما منشاء اتصاف الشيء بانه السواد فانما هو القيام بالموصوف
لا مطلق الحصول سواء مرتبط بفي او باللام او بغير بخلاف منشاء العالمية
فانه ليس الحصول المخصوص بالحلول والمجرد بل هو شامل له وللحصول له
وللحصول عنه في حاصل تحقيق المعنى انه كما كان علم الاول بذاته عين ذاته
كذلك يكون علمه بمعلولاته عين معلولاته فانه قال في شرح الاشارات بعد
ترتيب كلام صاحبها وتمهيد ما نقل عنه في الحاشية السابقة قد علمت ان الاول
عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود المطلق الا في
الاعتبار على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقل لمعلوله الاول فاذا حكمت
بكون العلمين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير وكما
حكمت بكون التغاير في العلمين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك
فان وجود المعلول هو نفس تعقل الاول مع اياه من غير احتياج الى صورة
سابقة بحسب ذات الاول من ذلك لما كان الجواهر المعقولة عقل ما ليس
بمعلولات لها بحصول صورة فيها ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب

فان قيل

وكان

وكان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها كان
الاول الواجب عقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل بعينها تلك
الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فان لا يوجب عنه مع تلك الزيادة
من غير لزوم محذور من المحالات المذكورة فهذا اصل ان حققته وسطته انكشف
لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية والجزئية انشاء الله تعالى وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء انتهى وبيانه ان للعلم معان ثلثة احدها الانتزاع الاضافي للمصدر
الذي اشتق منه علم وعالم وثانيها ما ينكشف به الشيء وهو العلم الحقيقي
المنتزع بالحاضر بالذات عند المدرك او غير الغائب عنه او غير مخفي عنه كذلك وثالثها
ما يقدر به على استحضار المنكشفات بالذات وبعد تذكر هذا الواحد المذكورة انه
جميع السوالات الخمس المشهورة التي اولها ان صيغة العالم
مشتق من العلم فوجب ان يكون العالم قائما بالعالم فلا يصح كونه عين العالم ولا
كونه عين المعلوم السابق للعالم كما مر وانه فاعله بان يقال ان صيغة انا مشتق
من العلم الانتزاعي المصدري والعلم الذي يصح ان يكون عين العالم او عين المعلوم
بالذات انما هو العلم الحقيقي وان جعل صيغة العالم ماخوذة من العلم كان اشتقاقه
جعليا وهو لمعنى ما ينسب اليه العلم الحقيقي سواء كان عين العلم القائم بنفسه
او ارتبط به العلم نظير ذلك ما قيل في صيغة الموجود الماخوذة من الوجود الحقيقي
وثانيها ان التحقيق المذكور الذي هو مختار المص يقتضي ان يكون الصادر الاول
غير مسبوق بالعلم يحتاج الى ان يقال هو من حيث هو علم متقدم عليه وسبب له
من حيث هو معلول له في الخارج وفيه تكلف مع انه اولى من ان يقال ان وجوده
في الخارج وان كان عين العلم بالذات لكنه يغاير بالاعتبار فهو من حيث انه
علم متقدم عليه وسبب له من حيث كونه وجودا في الخارج وانه فاعله بان يقال
ان الصادر الاول انما كان مسبوقا بالعلم الاجمالي المذكور الذي هو علم بجميع المعلولات
والتحقيق ان يقال ان هذا العلم الذي هو عين ذاته علم تفصيلي بالنسبة الى الصادر الاول
واجمالي بالنسبة الى الجميع اما الاول فلان نسبة العلم بذاته المقتضي لخصوصية

شيء الى الشيء الذي يمتاز به كنسبة الصورة الادراكية المخصوصة للشيء الذي يمتاز بها
اليه واما الثاني فلما مر قال صاحب الشفاء فيه واعلم ان المعنى المعقول قد يوجد من
الشيء والموجود وقد يكون الصورة المعقولة غير ماخوذة من الموجود بل بالعكس
كما انا نعقل بناء بيت لم يكون تلك الصورة المعقولة محركة لاعضائنا
الى ان يوجد فلا يكون وجدت فعقلنا ولكن عقلنا ما وجدت ونسبة الكل الى
الواجب الوجود كنسبة البناء الى الصورة البنائية سواء هذا فاعلم ذلك فان
الغائب المطلوب على الشاهد الحاضر وبذلك التحقيق ينفع الثالث الذي هو
ان العلم الاجمالي الذي نسبته الى جميع المعلومات على سواء لا يصح ان يكون
منشاء لصدور خصوص الصادر الاول وذلك بهما انه كيف يصح ان يكون امر
واحد علما بالامور الغير المتناهية وانه فاعله بان يقال ذلك جائز في العلم الاجمالي
وخاصة ان القوم قد صرحوا بان العلم الفعلي هو الجاري انكشف بذاته وكلام
المص يدل على ان الموجود المنكشف بذاته هو العلم وانه فاعله غير ظ لا يعلم
الجزئيات المتغيرة سواء كانت مادية او غير مادية موجودات معينة او صور
ادراكية محسوسة او معقولة لاجراء الدليل المذكور في كل منها بهذا الدليل
يجري في المتغيرات سواء كانت جزئية او صورا ادراكية كلية فاما ان
يزول ذلك زوال ذلك العلم بان يعلم مثلا ان زيدا ليس في الدار في الان المعدوم
اولى من الازمنة لا بان يعلم انه ليس في الدار على الاطلاق لان المطلقة
لا تنافي الوقتية ولا بان يعلم انه ليس في الدار في الان الذي فيه في الدار فانه
لا ينافي كونه في الدار في الان السابق الذي فيه كان في الدار وعلى هذا يلزم
ان لا يكون بقاء ذلك العلم الاول بحاله موجب الجهل ولا يحقق الزوال المذكور
في الواجب الوجود مع كمال تحققه فانه ليس المذكور لا شيء العلم بالتغير عن الواجب
لان ذلك العلم لا يستلزم زوال المذكور ولا عدم البقاء المذكور كما لا يخفى ولا يكون
الجواب مطابقا للاجراء الدليل المذكور وتقرير الدليل على وجه يطابق المذكور هو
ان يقال اذا لم يحضر عندنا جزئي باعتبار ذاته في ان حضر عندنا جزئي آخر
لم يحضر عندنا ظهر ذلك الجزئي الاول في ان وجوده لزم التغير في علمنا والواجب

لعقل الاول

الوجود

الوجود يتميز عن ذلك التغير فلو علم المتغيرات من حيث هي متغيرة لزم التغير فيه
من ذلك ويمكن حمل عبارة الشفاء على هذا التقرير بصرفه عن الظ لان العلم عن ذاته
هذا انما يناسب مذهب الاشعري ولا يناسب المحقق الذي هو مختار المص في العلم
كما مر بل المناسب ان يقال ان العلم عندنا نفس المعلوم فالتغير فيه ليس الا التغير
في المعلومات ولا يلزم منه التغير في ذات العالم بل انما يلزم منه التغير في الحضور
الذهني الذي هو لازم للعلم وهو امر اضافي اعتباري وهذا التغير جائز بالنسبة
الى واجب الوجود مع تغير الاضافات واليه اشار المص بقوله وتغير الاضافات
ممكن قال الحكماء علم الاول وجب اولا وذكر كلام الحكماء الفلاسفة وما
يلزم منه ثم ذكر ضعف تاويل المتعصبين لهم تاييدا لم ذكر المحقق الذي لا يجيء فيه
قال الفاضل صاحب الشفاء فيه لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته عاقلا
للمتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلا زمانيا محضا بل على
نحو آخر نفيه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلا زمانيا انها معدومة
وتارة انها موجودة غير معدومة فيكون لكل واحد من الامرين صورة عقلية
على حدة ولا واحدة من الصورتين سمى مع الثانية فيكون واجب الوجود
متغير الذات في العاقلية ان عقلت الماهية المجردة وتوهمتها مما
لا يتخصص بعقل ما هي فاسدة وان ادركت بما هي مقارنة للمادة وعوارض
مادية ووقت وتشخص لم يكن معقولة بل محسوسة او متخيلة ونحن قد بينا
في كتب اخرى ان كل صورة محسوسة وكل صورة خيالية فانها لم تدرك من حيث
هي محسوسة او متخيلة بآلة متجزئة وكما ان اثبات كثرة من الافاعيل للواجب
الوجود يعطي له كذلك اثبات كثرة من التعقلات بل لواجب الوجود انما يعقل
كل شيء على نحو كلي ومع ذلك لا يعزب عنه شيء او يتخصص ولا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات وفي الارض وهذا من العجائب التي يخرج تصورها الى الطبع فترجمه
انتهى واقول يعلم من كلامه المذكور ان الموجودات الكائنة الفاسدة لا تنكشف

عند واجب الوجود الا بالصور الكلية الموجودة قبل ايجادها ولا ينكشف عنده
باعتبار وجودها العيني الذي هي متغيرة باعتبار وهو هذا الانكشاف كما صرح
انما نشاء من خطاء على البصيرة ولذا حكم الغزالي وغيره بكفر القائل بذلك انتهى فان
واجب الوجود تع مبدء لوجود الموجودات الكاينة والفاسدة سواء كانت
كلية او جزئية فيصير عنده تع منكشفة اذ المانع من الانكشاف اصلا فان واجب
الوجود تع بعلم بذاته كل موجود عيني وكل صورة حسية كانت او عقلية بذاتها
حين كونها موجودين ولا يحتاج في ادراكه تع الى الآلة والعجب كل العجب ان هذا
القائل صرح بان واجب الوجود تع بان لا يعزب عنه تع شيء من الوجود م
ذلك حكم بان المحسوس الموجود في الخارج غير حاضر عنده تع باعتبار الوجود العيني
تع عن ذلك علوا كبيرا بل لا يعزب عنه شيء من الجزئيات والكليات اصلا لا باعتبار
الوجود العيني ولا باعتبار الوجود الذهني قال الله تع وما يعزب عن ربك مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين فان قوله تع وما
يعزب عن ربك اشارة الى عدم الخفاء للذرة من الذرات باعتبار الوجود العيني
وقوله تع ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا في كتاب مبين اشارة الى الحضور باعتبار
الوجود الذهني المقدم على الايجاد العيني فان جميع المتغيرات والمحسوسات حاضرة
بذواتها عند واجب الوجود تع في اوقات كونها موجودة في الاعيان والتغير في
حضورها انما يكون تغيرا في النسب والاضافة في الذات ولا محذور فيه كما اشار اليه
المص بقوله وتغير الاضافات ممكن وما تعلق بهذا البحث ان جماعة من متعصبي
الفلاسفة اسمعوا وقالوا انما يحتج بكفرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس
معلوما له تع عن ذلك علوا كبيرا كما ذهب المتاخرون من كلامهم ومنشاء ذلك انهم
حسبوا ان تصور الماهية انما يمنع فرض الشركة بواسطة امر مخصوص يضم اليه
وهو المسمى بالتشخص ولما لم يدرك ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك
وتيقن الماهية النوعية يصار المدرك غير نبيا ولذا حسبوا ان كون علمه تع بالجزئيات

على

على الوجه الكلي مبني على عدم علمه تع بهذا التخصص وناكر هذا الحسبان عندهم بان الحكماء
ينفون حصول صور الجزئيات المادية المجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تع
بالاشخاص المادية وذلك كما صرح دنون مصيبة تخاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل
وتحقيق مرجعهم ان مناط الكلية والجزئية يحتمل من الادراك لا التفاوت في المدرك
فهم يثبتون علمه تع بجميع الامور الممكنة الموجودة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء
ولا يعزب عنه تع مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه تع بها على وجه
كلي لا يمنع فرض الشركة وكل ما يدرك بحس بطريق الاحساس كالتخيل فانه تع مدرك
له بطريق التعقل وكما ان كثيرا من الصفات في حقه تع قد لا ينفون عنه تع شيء من الاشياء بل
كذلك الادراك التخيلي مثلا ينفى في حقه تع قد لا ينفون عنه تع شيء من الاشياء بل
ينفون عنه التخيل والاحساس مع اطلاقهما بادراكه تع بجميع المحسوسات والمتخيلات
ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق
التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير سواء لم يدل على ذلك اولا
وسواء طابق الواقع اولا انتهى اقول في تاويل كلام الفلاسفة على ذلك الوجه تامل
لان حاصل المحقق الذي هو معنى ذلك التاويل ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوما
لعالمين بحيث يكون عند احدهما جزئيا مانعا من فرض الشركة فيه بواسطة انه مدرك
بطريق الاحساس كالتخيل وكلتا غير مانع من فرضها فيه عند الاخر بواسطة انه
مدرك بطريق التعقل وهو مستلزم احتمالات احدها ان يكون المعلوم بالذات لذينك
العالمين واحدا وذلك انما يكون بالاطلاع الحضوري ولا شبهة على هذا الاحتمال في ان
هذا المعلوم انما كان مانعا من فرض الشركة فيه عند احدهما كان مانعا عند الاخر
ومنه مكابرة صريحة وثانيها ان يكون المعلوم بالعرض لهما واحدا ويكون المعلوم بالذات
لاحدهما مانعا من فرض الشركة فيه والمعلوم بالذات للاخر غير مانع عنده وهذا الاحتمال
مع ما فيه لا دخل له بحاله في تصحيح التاويل المذكور كما لا يخفى وثالثها ان يكون الشخص المذكور
هو المعلوم بالذات لاحدهما والمعلوم بالعرض للاخر وهو مسمى في مادة النظر وان

وان كان ثاني النظر ظهر بطلان احد التقسيمين القطعيين وصار القسم الثاني في حكم
الاحتمال الثاني في البطلان وفي الجملة لا خفاء في ان الممكنات المتغيرة التي هي معلومات
بذواتها والحوادث المتغيرة ان كانا معلومين بذاتهما لواجب الوجود بالذات
لزم التغير في علمه تع المتعلق بهما في المشهور العيني والفلاسفة يحتاجون عنه وان
لم يكونا معلومين له تع الا بالعلم المقدم على الايجاد لزم ان لا يعزب عنه
تع شيء بالاعتبار الوجود العيني تع عن ذلك علوا كبيرا وهذا هو الذي يتعلق به كفرهم وايضا
ذلك ما في قولهم من ان الانكشاف العلمي عندنا انما هو مستلزم للانكشاف معلوما عندنا
فنقول هذه الجملة من انه يحتج بكفرهم في ذلك لو قالوا بان بعض الامور ليس معلوما
له تع عن ذلك اما ان كان في العلم المقدم على الايجادات العينية لورد عليه ان كلام
المتاخرين في التكفير ليس الا في العلم الذي هو مع الايجاد وهو الحضورات الزمانية
التي لم تحقق قبل الايجادات وان كان في العلم الذي هو مع الايجادات فكون التشخص
بذاتها محققا في الاشخاص المادية لا يوجب خروجه عن تعلقات هذا العلم الذي
هو عبارة عن الحضور بل الحاضر به انه تع ذلك التشخص على تقدير الحقيقة لا يكون
يكون ايجاده مسبوقا بالعلم الحاضر لذات العلة على اعتقادهم واذا عدم هذا ظهر
حال قولهم فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه تع بالاشخاص المادية فانهم ان ارادوا
بذلك العلم العلم المقدم على الايجاد فهم ينسبون اليهم نفيه وبذلك يتعلق كفرهم وايضا
ظهر حال قولهم فهم يثبتون علمه تع بجميع الامور الممكنة الموجودة فانه ان اريد به العلم
الذي هو الحضور الزماني الذي هو باعتبار الوجود العيني فلم يخف على احد عند التامل
في كلامهم انهم لم يثبتوا ذلك يتعلق كفرهم وايضا ظهر حال قولهم وكل ما يدرك بحس
بطريق الاحساس كالتخيل فهو مدرك له تع بطريق التعقل فانه ان اريد بالتعقل
ما هو اصطلاح الفلاسفة على ما يعلم من كلام بعضهم رحمه الله قال المعلوم الجزئي
سواء او ما يقارنه تغير موقوف بنسبي متعقل او المعلوم ما هو مخالط لغيره نسبي محسوس
ورد عليه ان الكلام ليس فيه وان اريد به ادراك المحسوس والتخيل الاحساس المدرك

بالحضور ذاته وصورته المحسة والخيالية كما هو حاضر عند النفوس الناطقة ورد
عليه ان هذا هو الذي نفاه الفلاسفة لكونه مستلزما للتغير ويتعلق به ذلك النفي كفرهم
وايضا ظهر حال قولهم بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تع جميع
المحسوسات والمتخيلات فانه ان اريد باثبات ادراك المحسوسات والمتخيلات
ادراكها بالاعتبار الحضور العيني ورد عليه انهم لم يثبتوا ذلك كما يعلم من الامثلة فيما
نقل عن صاحب الشفاء وفيما قاله في الاشارات وهو قوله فالواجب الوجود يجب
ان لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يحل فيه الآن والماضي والمستقبل فيعرض
لصفة ذاته ان تتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدس العالي
عن الزمان والدهر وفعله قبل القول المذكور ثم ربما وقع ذلك الخوض الجزئي
ولم يكن عند الفاعل الاول حاضرا به وقع او لم يقع وان كان يعقوله له في سلسلة
التجوز الاول لان هذا ادراك الجزئي بحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله
وهذا القول كفر صريح تعالى عما يقولون الظالمون علوا كبيرا ولهذا وما نظره حكم
الغزالي بكفر قائله وان اريد باعتبار صورتها الظلية لا باعتبار حضور ذاتها
بحسب الوجود العيني ورد عليه ما ورد على احتمال الشق الاول وايضا ظهر حال
قولهم ولا يثبتون في الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق
التعقل فان هذا الكلام سواء كان مطابقا للواقع اولا لا دخل له فيما حكم الغزالي
وغيره بكفر قائله كما مر واما قولهم في تحقيق وجهه ان مناط الكلية والجزئية يحتمل
من الادراك لا التفاوت في المدرك فقد بينت حاله في الحواشي السابقة في بحث التشخص
وما تعلق بهذا البحث ما قال المص في شرح رسالة الغزالي في تحقيق العلم من ان الحكماء
الظاهرين قالوا انه تع علم بالجزئيات على الوجه الكلي لا على الوجه الجزئي فعلى انه لا يمكن
ان ينكروا وجود الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير وكل موجود له في سلسلة
الحاجة يستند الى الباري تع الذي هو مبدأ ذاته وعلة الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة
يستلزم العلم بمعلولها وان علم الباري تع بذاته الحق العلوم فانتم من ان تعترفوا بان علمه تع
بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغير وبين ان تعترفوا بانتفاء لازم احدى المقدمات المذكورة

باثبات ادراكهما م

التام

تعترفوا

اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض من براهيننا الواضحة فيها كما
يستثنى من الاحكام العقلية بعض لتعارض الادلة السمعية ثم ذكر تحقيقا فقال
اذا كان المدرك متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية كالحواس
كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه وحكم بوجودها وثبوت
ما يكون وجوده في زمان غير ذلك الزمان وحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون
وليس الآن ويدرك المتذكرات التي يمكن ان يشير اليها وحكم بانها في اي جهة منه
وعلى اي مسافة ان صدعنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه بانا فانه
يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون بينه
وبين الحادث الذي بعده او قبل من المدة ويحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يقول
بالحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال يحكم بان كل موجود في زمان معين
لا يكون موجودا في غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله او بعده ويكون
عالما بان كل شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة يكون بينه وبين ما عداه
مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد ثم ما على الوجه المطابق للحكم ولا يحكم على شيء
بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او حاضر او غائب لانه
ليس بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما
يختص بالآن او بالمكان او بالحضور او الغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي
او يحتى او فوق من وقع وجوده في زمان معين ومكان معين وعلم بجميع الموجودات
ثم العلوم والكمالات وهذا هو المفسر للجزئيات على الوجه الكلي انتهى قول الى هذا
الاصطلاح اشار بقوله في هذا الكتاب وانه يعلم الجزئيات على وجه كلي اي يعلم
جميع الجزئيات بالكلية بحيث لا يعزب عن علمه شيء منها ثم قال في شرح الرسالة
بعد ما ذكر واما العلم بالجزئيات على الوجه المذكور فهو انما يصح من مدرك
ادراكا حسيا بآلة جسمانية في وقت معين ومكان معين وكان الباري تعالى
انه عالم بالمذوقات والمشمومات والملموسات ولا يقال انه ذائق وشام اولا يلمس
لانه منزه عن ان يكون له حواس جسمانية ولا يتم ذلك في تنزهه بل يكذبه كذا في العلم

بالجزئيات

بالجزئيات المشخصة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية بعينه بلا تغير في تنزهه بل يوكده
ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية انما يوجب التغير في معلو
ملاته والاضافات التي بينه وبينها فقط انتهى واقول كلام هذا المحقق في جزئية
صحيح من اوله الى آخره ولا شبهة فيه ولا يرد عليه ما اورده المدقق على مراده
منقور فيه اما الاول فلان فيه اعترافا بان بعض معلولاته به كالجزئيات المشخصة
على وجه يدرك بالآلات الجسمانية وكالحضور والغيبة غير معلوم له به غير ذلك من
ان القاعدة المذكورة مقتضى معلومية كل ما هو معلول له وهذا بالحقيقة مسلم
الا يرد واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بآلة جسمانية غير زماني ونسبة
جميع الازمنة اليه نسبة واحدة نظر الفساد لان نسبة الزمانيات الى الزمان
المعين في الوجود سواء كانت منطبقة او غير منطبقة لا باطباق فقط والا لم يكن
الاجسام في زمان ولا معنى لما التغير زمانيا ولا شك ان المدرك لذاته
جسمانية مع انه يدرك غير التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا اضافة في
ان نسبة جميع الازمنة اليه ليست نسبة واحدة فان بحسب اختلاف نسبة الشيء
الى الزمان يكون على حد من احد هما اختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في
اليوم لكونه معه في الوجود لا في الماضي لتعذر انه فيه والثاني باختلاف الزمان
كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الغد لتعذر انه واختلاف
نسبة المجرد المذكور الى اجزاء الزمان من هذا القبيل في اليوم في الحال لكونه معه
في الوجود لا في الماضي والمستقبل لتعذر انه اما لا لتعذر انه وفي الزمان الماضي
فيه لا في الحال والمستقبل لتعذر انه اما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء
من ذلك غير مسلم وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الآن او معدوم اذ قد عرفت
ان نسبة الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه ولم لا يجوز ان يحكم بعدم ما
هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا نحكم
بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان نحكم بان شيئا موجود الآن حين كونه مع هذا

في الوجود دون آن آخر فان الاشارة الى الآن ليست حسية حتى يقال ما هو برئي
عن الحاس لا يجوز ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم
فان اراد بلفظ هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور ثم لانه ليس له
مكان فلا يكون مكان قريب لكن ايضا لا يحكم على شيء بانه موجود هناك بسبب الى مكان
قريب من مكانه فلا يجوز ان يحكم المجرد بسبب الى هذا المكان اشارة عقلية وان قلنا
لا يرد عليه شيء من تلك الانظار لان جميعها مندفع اما انه فاتح النظر الاول فلانه ليس
في كلام هذا المحقق اعتراف بان بعض معلولاته به غير معلوم له به فان الجزئيات
المشخصة معلوم له به بالاطلاع الحضوري لا بالصور فقط ولا بالآلات الجسمانية
بان يكون محتاجا اليها على نحو احتياج الى الحضور والغيبة فهما معلومان
له به بالنسبة الى الممكنات واما بالنسبة اليه به فهما لا يتصوران او المراد بالحضور
حضور امر من شأنه الغيبة او المراد من الحضور في مكان المتكلم او في زمانه كما
يعلم من قوله لانه ليس بزماني ولا مكاني واما انه فاتح النظر الثاني فلان المراد من
قوله نسبة جميع الازمنة والامكنة بالنسبة اليه به نسبة واحدة انه به غير مختص بما فيه
من الازمنة والامكنة بل هو محيط على الجميع ولا يعزب عنه به ما يوجد في اي من
الازمنة والامكنة ثم جميع الموجودات في الازمنة والامكنة حاضرة بذواتها عنده به
كل في وقته ومكانه والتغير انما يكون في المعلومات والعلوم التي هي بينها وفي الحضورات
التي هي النسب بينه به وبينها كما يدل عليه قوله انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته
والاضافات التي بينه به وبينها وليعلم ان التغير في الحضورات انما هو باعتبار اختصاص
كل حضور بزمان معين ومكان معين وان لم يكن فيها تغير باعتبار اتحاد واقعي
الازمنة والامكنة كل في زمانه ومكانه فافهم ذلك واما انه فاتح النظر الثالث فلان
المراد من قوله ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك انه به لا يحكم بالعدم المطلق او بالعدم
في الحال يعني زمان مخصوص بالمتكلم ومن قوله ولا يحكم على شيء بانه موجود في الآن
او معدوم انه لم يحكم على شيء بانه موجود في آن وجوده او معدوم فيه والمقصود انه به

من هذا ان بعض الازمنة ماض وبعضها مستقبل وبعضها حال بالنسبة الى ذاته به
وجوده واما قول المفسر فهو واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك الى آخره فدفعه بان
يقال المراد الشق الاول من المردد ولا يحذر رفضه لا قوله لكن ايضا يحكم على شيء بانه
موجود هناك به لا يحكم بالعدم فمحل هذا هو تحقيق هذا المحقق في تأويل الفلاسفة ان مرادهم
بالقول بان واجب الوجود يعلم الجزئيات بوجه كلي لا جزئي انه به يعلم الجزئيات بالكلية
اي جميعها بحيث لا يعزب عنه به شيء منها لا انه به يعلم بعضها وتغوت عنها بعض
آخر كما هو شأن الممكن وهذا معنى صحيح في نفسه لكن في تأويل كلام الفلاسفة بتمامه
المتأخرون اليه بحث من وجهين كما لا يخفى عند الرجوع الى كلام ثم ومن المتأخرين من تكلف
وقال في تأويل كلامهم المذكور ان مرادهم انه به يعلم الجزئيات بوجه شامل الكلي لا
لا يتغير العلم بها وهو ما اختاره الشيخ في توجيه كلام المصنف وقال قال الحكماء به ولا يخفى
ما فيه ويمكن ان يرجع قول هذا البعض الى تحقيق المصنف كما لا يخفى على به ليس علما
زمانيا لهم اقول لا شبهة في ان علمه به بالجزئيات باعتبار وجودها العيني وهو عبارة
عن حضورها له الخاص باعتبار ذلك الوجود زماني اي واقع في الزمان فان الوجود
لما كانت مختصة بازمنة معينة كان حضورها باعتبار الوجود العيني مختصا بتلك
الازمنة المعينة ولا يخفى انما ان يكون تلك الحوادث بعينها باعتبار الوجود العيني علما بها
او حضورها باعتبار ذلك الوجود علما بها وعلى التقديرين كان العلم بها باعتبار الوجود
زمانيا اي واقعا في الزمان ثم العلم المتعلق على الاول ليس زمانيا ولا معين فيه اصلا
وهو اما اجمالي هو عين ذات الواجب الوجود ولا يخفى ان الجزئيات باعتبار هذا
العلم معلومة على الوجه الجزئي فان قيل انها معلومة على الوجه الكلي باعتبار هذا العلم
قلنا انما يصح باحد من الثاني والثالث اللذين وقعا في عبارتي المص وبعض الفضلاء
واما القصد فلا حاجة فيه الى احد من هذين الثاني والثالث فان الجزئيات قبل الايجاد الخارجي
انما يعلم على الوجه الكلي بان كل شخص من الاشخاص قبل الايجاد يكون معلوما بوجه كلي
مختص به مختص وفي وقت الايجاد يكون معلوما بذاته على وجه يكون باعتبار وقوع
الشركة فيه واما علمه به فلا اختصاص له بزمان اصلا فقد عرفت ان علمه به الحادث

للتعلق بالحادث باعتبار وجوده العيني مخصوص بالزمان فيتصور باعتباره باعتبار
الصفات الاعتبارية الحادثة المخصوص بالازمنة كالايجادات وصلة الكلام وارسال
الرسل ونحوها لحال وماض ومستقبل كما وقع في القرآن المجيد اذ الحال عبارة زمان
فكل هذا لا يناسب هذا الا المرجب الاشعري فان اريد مطلق الحكم الحادث او المطلق
فلا يدل على ما هو المطلوب الصواب ان يقال الحال زمان فيه وجودي وتكلمي والماضي زمان
قبل زمانه وجودي وتكلمي والمستقبل بعد زمانه وجودي وتكلمي فمن كان علمه ازليا
ان اريد بهذا العلم العلم الذي هو عين ذات الواجب الوجود فلا حاجة الى ذلك التطويل
في بيان الجزئيات من حيث هي جزئية معلومة باعتبار هذا العلم وان اريد العلم الزائد
على الذات فلا يناسب هذا الا مذهب البعض الذي قال بان العلم القديم الزائد على الذات ولا
يناسب مذهب المص فانه سبحانه عالم عنده بجميع الحوادث الجزئية الا شبهة
في تحقق هذا العلم ولكن لم يخف عليه في ذلك بل له علم آخر حادث وهو الذي عبر
عنه عند الاشعري بتعلق العلم القديم وانكار الانكشاف الحادث حين الايجاد
العيني كفر لم يتصف الزمان مقيسا اليه لا اختلاف في ان الزمان لم يتصف
بالفعل وستأتي مقيسا الى ذات واجب الوجود وصفاته الحقيقية واما الاضافات
بها باعتبار الافعال الحادثة والصفات الاعتبارية الحادثة تحقق بلا شبهة
كما دل عليه كتاب العزيز فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له تعالى هذا اما
يصح في العلم القديم على الانحاء العيني لا في العلم بذات الحادثات باعتبار وجودها
العيني فانه في هذا العلم تحقق كان وكان وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها
لما كان كلها حاضرا في وقت ولا يكون حاضرا في الوقت المتقدم على ذلك ولا في الوقت
المتأخر عنه كان علمه بذات الجزئيات الخاصة باعتبار الوجود العيني واحكامها
الواقعة في اوقاتها من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلث فمعنى قوله
وكل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات بحيث لا اختلاف فيه
نعم كون واجب الوجود بحيث يحضر عنده جميع الجزئيات الخاصة كل في وقته ولا
يتغير فيه لكن هذا ليس عبارة عن العلم الحدوثي الذي هو عبارة عن الحادث في وقت
وجوده العيني وان كان مستلزما له وعبارة الفلاسفة مقتضى نفي الحضور الحادث

الماضي

الزماني لهذا التأويل لا يناسب مقتضى عبارتهم قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله انه
يعلم الجزئيات على ما هي عليه في كل وقت ان هذا التأويل غير مرضي عند المص او عند حقيقة
ذات اضافة الى هذا القائل يناسب مذهب الاشعري ومن يحذو حذوه والمناسب لمذهب المص ان
يقال واما ان كان عبارة عن الحاضر بالذات عند العالم او حضوره ولا حاجة الى الايجاد
وظاهر ما حصل من الايجاب المذكورة ان علم واجب الوجود الاجمالي الذي هو عين الذات
يعلم به جميع خصوصيات الجزئيات واحكامها كما يعلم به جميع الصور الكلية ولا دخل
للزمان فيه ولا تغير فيه اصلا لا يخفى واما العلم التفصيلي الذي بعده وعين الموجودات
العينية عند المص وعبر عنه البعض بتعلق العلم القديم وعند البعض بالرؤية العينية
فهو اما يكون باعتبار الزمان فيه تغير ما بحيث لا يوجب نقصا فان ذلك التغير ليس في
العلم بالذات بل اما يكون في العلوم من حيث المعلومات فالتغير بالحقيقة وبالذات انما
هو في المعلومات وفي العلوم اما يكون بالعرض وبتبعية المعلومات فهذا التغير من لوازم
عدم التغير في العلم القديم وهذا غريب ويعلم ذلك ولولا مخافة الاطناب وسآمة الاصحاب
لخصصت بحث العلم على الوجه الشافي لكن ما ذكر من الايماء عند التأمل هو الكافي ولقوة
ما مر من ان العلم تابع لا يلزم من كون العلم تابعا بعد وغير علة وغير مفيد للوجوب لا يكون
الحادث واجبا لجواز استناد وجوبه الى امر آخر وكيف لا وقد دل البيان على وجوب ولا يلزم
له من علة ونفي العلة المخصوصة لا يدل على نفي العلة مطلقا ولو سلم اي سلم كون العلم
علة للحادث ومفيدا لوجوبه كما لا يخفى وهذا الاطلاق لا يصح على مذهب المص لان افعال
العباد ليست معلولة لعلم واجب الوجود ووجوبه باقتضائه فالوجه في الجواب هو ان يقال
المثال المذكور غير مطابق لجواز اجتماع الوجوب بالغير والامكان في ذاته اذ لا تنافي بينهما
اما التنافي بين الوجودات بالذات والامكان والتفصيل ان يقال الحادث اما فعل
العبد اولا ووجوب القسم الثاني اما نشأ من علم الواجب بالمصلحة ووجوب القسم
الاول اما نشأ من الاسباب التي من جملتها اختيار الفاعل فلهذا قال المص في شرح
رسالة العلم فالذي نظر الى الاسباب الاول ويعلم انها ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته
حكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرته وارادته والذي
نظر الى السبب القريب حكم بالاختيار والتفويض وهو ايضا ليس بصحيح مطلقا لان
الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة له والحق ما قال بعضهم لا جبر ولا تفويض

بعد ان سئل الغزالي عن تخصيصات مناطق الافلاك وتخصيصات مقادير حركاتها
واجاب بعضهم بان تلك الامور هي من مقتضيات النظام الاعلى فقال الغزالي وجود العالم
في الازل الذي اوجده فيه هو ايضا من مقتضيات النظام الاعلى من حيث الاشارة
الى انها مغايرة له قال الاشاعرة ان الارادة قديمة ولا الارادة قديمة
وتعلقها حادث ولا حاجة الى مرجح في هذا التعلق فان ترجيح الفاعل المختار جائز بلا
مرجح اما الى الترجيح بلا مرجح وما يقال من انه يلزم بلا مرجح مندفع بالتخصيص
وان كان حادثا اي كان الارادة حادثة احتاج الى امر آخر حادث ويلزم التسلسل
لزوم التسلسل او تعدد القدماء على اي حال الى القول قد عرفت ان الداعي هو عين الذات
عند المص فمقصوده من قوله ان الارادة تميز زائدة على الداعي ايضا عين الذات والا
لزم احد الامرين المذكورين فكلام الشيخ هنا في غاية السقوط والتعليل على
انتفاء بالادراك اقول مراد المص من هذه العبارة انه تعالى متصف شرعا بالادراك اي
ادراك المسموعات والمبصرات وساير اخواتها وهو نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك
باعتبار الوجود العيني غاية ما في الباب انه جاء في عبارة الشريعة السميع البصير بمعنى العالم
بالمسموعات والمبصرات باعتبار وجودها العيني ولم يجئ فيهما ساير اخواتها بالمعنى المذكور
قال المص في شرح رسالة العلم ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة
للعقل عبر بهما عن العلم ولاجل ذلك وصفوا الباري تعالى بالسمع والبصر دون الشام
والذائق واللامس وسموا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات يعني لما ثبت بالشرع انه تعالى
متصف بالادراك ثبت انه تعالى عالم بجميع المحسوسات وغير هذا انه كان بذاته عالما بالمسموعات
والمبصرات وساير اخواتها بالوجه الذي يدرك الحواس فيكون مدركا لجميع المحسوسات بذاته
دون الاحتياج الى الآلات لان العقل يدل على استحالة الآلات يعني ان الشرع دل
على كون الواجب تعالى سميعا وبصيرا هذا التخصيص لا يناسب هو عبارة المتن بل المناسب
ان يقال يعني ان السمع يدل على انه متصف بادراك جميع المحسوسات وهو نوع من العلم
المطلق والعقل دل على استحالة الآلات فذاته تعالى بذاته سميع بمعنى انه عالم بالمسموعات
باعتبار الوجود العيني وبصير بمعنى انه عالم بالمبصرات ولم يكن عالم بجميع المذوقات والمشمومات
والمدركات اللامسة وهذه الحجة لا يتم فيهما اقول لما كان معنى الحي فيه تعالى هو الادراك

الفعال

الفعال كان استحالة سميعا بصيرا بمعنى انه تعالى مدرك لجميع المسموعات والمبصرات وحاصل
هذا الدليل ان كمال الحيوة لا سيما كون السامع كمال التجرد يقتضي ادراك المسموعات والمبصرات
بل ادراك المحسوسات ولا خفاء في تحقق كمال الحيوة مع كمال التجرد فيه تعالى ولا يخفى انه
سميع بصير مدرك بالمعنى المذكور فان قيل يقتضي هذا ايضا العقل ايضا على كونه تعالى مدركا وسميعا
وبصيرا بالمعنى المذكور قلت استعمال الالفاظ الادراك والسمع والبصر في حقه تعالى انما يكون
بالسمع كما مر واما اثبات معانيها المذكورة فيكون بالعقل ايضا وما قال سيد المحققين
من ان الادراك السماع والابصار نوعان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وان الحصر
انما هو بانكشاف معلوميهما بوجهين مخصوصين حتى ان السمع والبصر انما يتصف
الشيء بالسماع والابصار ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته
فلا محالة يكون عالما بالمسموعات والمبصرات بالوجه الذي يدركها الحواس بذاته فيكون
له هذان النحوان من العلم بذاته اعلم بعلم دليل عقلي ولا يخفى ان هذين النحوين من
العلم يجب ان يكونا بالحواس واذا كان له هذان النحوان من العلم اللذان هما السماع والابصار
يكون بمنزلة السميع والبصير فعلى هذا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف
ولا يلزم تجدد القدماء لان السمع وكذا البصر كما العلم نفس الذات باعتبار كلام حق وهو
بعينه تحقق المص في جميع ادراك المحسوسات على ما مر الاشارة اليه والاعتبار عليه على ما
قرره المص من ان الجزئيات على الوجه الذي هو تابع من فرض التركيب موجودة في الخارج
واما على الوجه الذي قرره الشيخ المذكور من ان منشأ التركيب انما نشأ من نحو الادراك الحسي
فكلامه المذكور يصير كما لا يخفى وايضا لا سبيل الى بيان استحالة البعض اي لا خفاء
في ان صدق الوجوب الذاتي مستلزم لاستحالة النقيض والا فقد على الواجب الوجود ولا حاجة
الى التمسك بالاجماع في اثبات استحالة هذين الامرين على الواجب تعالى وذهب الشيخ
ابو الحسن الاشعري وافقه المص ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر لكن فيما
لكونهما زائدين على الذات فانهما عند المص نفس الذات فالذات من حيث هو مدرك
للمبصرات هو بذاته البصر ومن حيث هو مدرك للمسموعات بذاته هو السمع واما قيل
انه ما يظهر من ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم دون ساير الصفات مع
ان ظواهر النصوص مشعرة بالمغايرة الذاتية والاحتياج الى الآلة انما هو لي حسنا

ولكن امرين امرين وتوافق ذلك ما قال الهمنبار فان قيل هل لنا قدرة على الفعل ام لا قلنا
ان لنا قدرة على الفعل بالقياس الى الآحاد واما بالقياس الى الكل فليس لنا قدرة الا
على المقدور راى على ما علم واجب صدوره منا وهو مجبر الاسباب الى اختيارنا اياه
والى هذا اشار بقوله ولكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين فقال جمهور
المتكلمين انما صفة ثم قال المص في شرح رسالة العلم المستند في اثبات هو حيوة
ان العقلا قصدوا وصفه به بالطرف الاشرف من طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم و
القدرة ووجدوا ان كل ما لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة لا سيما
وهو اشرف من الموت الذي هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلم
هل سمي عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكل ما من نبوه
ما وهما لكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري هو واهب القدرة
ومقدر الموت ولعل الفضل الصغار سوى ان لله تعالى ربا مثلنا فانهما كما لما ويتصور
ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له هكذا قال العقلاء فيما يصفون الله به بينما احسب
والى الله المرجع انتهى هذا الكلام حق واقع لقول من قال بزيادة الصفات الحقيقية
على الذات ومؤيد لقول من قال صفاته الخمسة عين ذاته قال الهمنبار الحي هو الدراك
الفعال وهذا الوصفان له بذاته ومعنى قولي بذاته ان وجوده هو حيوته فان وجوده
هو كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة وشرح ذلك ان الحي هو ان يكون الشيء بحيث يصدر
عنه الفعل والادراك وذلك على وجهين اما ان يكون وجوده حيوة والثاني ان يكون
الشيء معنى زائدا على وجوده كحيوة الانسان فانه سالم ينضم الى الجسم النفس لم يوصف
ذلك الجسم بانه حي فانه لو كان لوجوده الجسمية هو حيوته لكان كل جسم حيا وقد عرفت
انبته بحيوته فان ابته هي كونه بحيث يصدر عنه افعال الحيوة انتهى اقول قد مر
ان الموجود الحقيقي ما يكون الشيء باعتباره موجودا فواجب الوجود لما كان باعتبار ذاته
موجودا كان وجوده الحقيقي عين ذاته وكذلك الحيوة الحقيقية فانها يكون الشيء باعتباره
حيا ولما كان ذات واجب الوجود بذاته باعتبار ذاته حيا كان الحيوة عين ذاته وكذا
قال باقي الصفات الحقيقية في العلم والارادة وغيرهما فانها عين ذاته بها ولا تغاير
بينهما الا بالاعتبار كما لا يخفى وما قيل في توجيه كون صفاته بعين ذاته ان الصفة بهما

هو م

بعض الخارج المحمول كالعالم والقادر والمريد وهو عين ذاته ثم بصفة الحمل مواطاة
يرد عليه ان هذه العبارات انما تعد من الاسماء لا من الصفات مع ان صحة الحمل مواطاة
مشترك بين الواجب وغيره ولما معنى آخر انه وهو ان يقال الحيوة صفة تقتضي
الحس والحركة الارادية وليست زائدة على الداعي واعلم ان الداعي عند المص هو
عين الذات في اصل الله لئلا ان الارادة التي هي امر لا يترجح احد متعلقي القدرة على الآخر
الا انه ليست زائدة على الذات والا لزم التسلسل في الارادة كما التزمه بعض شارح
المعتزلة او تعود القدماء كما التزمه بعض المتكلمين وكلاهما محالان فان قيل
اذا كانت الارادة المرجحة لاحد طرفي المقدور عين الذات لم يكن القدرة عين الذات
اذ المعتبر فيها تعلقها بالطرفين على السواء قلت الذات باعتبار الذات بدون
اعتبار كونه عالما بالمنع وبالنظام الاعلى هو القدرة وباعتبار انه عالم بالنظام
الاعلى هو الارادة المرجحة قال المص في شرح رسالة العلم بعد ان قال صحة الصدور
والاصدور هو المسمى بالقدرة وهي لا يكفي في الصدور الا بعد ان يترجح احد الجانبين
على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي وعند القدرة
والارادة بحسب الصدور وعند فعل احدهما او كليهما يمتنع الصدور فان قلت
اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس الذات الفاعل لم يمكن صدور
مقابل ذلك الفعل عنه فلا يكون قادرا على ذلك الفعل اذا اعتبر في القدرة ان يكون
تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة فان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة
انه مستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله لا بواسطة ان ذلك الفاعل
يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه
بذلك عين ذاته فتامل انتهى اقول فلا خلاف كلام المص ان الارادة متعلقة بالامر الازلي بوجود
الفعل فيما لا يزال من الاوقات المفروضة فيكون الارادة والتعلق الازلي بين موجبين
لوجود الفعل في وقت معين ما لا يزال دون الازل ضرورة ان القدرة مؤثرة على
وفق الارادة ويكون مرجح تعلق الارادة لوجود الفعل في ذلك الوقت هو كونه اصلح
على نحو ما قال الحكماء في نظام العالم وهذا هو جنبة ما قال الفرابي في جواب الخيام
حيث سئل الخيام عنه من مخصص ايجاد العالم في الآن الذي اوجده ليس قبله زمان

فان الباري تعالى يدرك المسموعات والمبصرات على الوجه الجزئي وانه بناء على ما ذهب اليه جمهور
المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات على الوجه الجزئي فالباعث على تخصيص هذين الادراكين
بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات
فانه يرجع الى العلم حيث لم يرد السمع باثبات صفة اخرى بازائها كالذوق والشم و
اللمس يحكم برجوعه الى العلم وليت شعري بالباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان
شمته وطرفه المحافظ على ظواهر النصوص لا يخفى ما فيه فانه ان كان ادراك المحسوسات
التي هي غير المبصرات والمسموعات راجعا الى العلم كما قرره هذا القائل كان ذلك كافيا
في كون ادراكهما راجعا الى العلم ايضا كما لا يخفى فذلك هو وجه ارجاع الابصار والسماع
الى العلم المخصوص فان مجرد اطلاق لفظي السميع والبصير في الشرع على الباري
لا يكفي في الحكم بانهما صفتان مغايرتان للعلم فمما لا حظه ان الابصار والسماع فيما
ليسا الا ادراكين متعلقين بالمبصرات والمسموعات بالتبع مخصوصتين يعلم ان اتصافهما
في الباري بحسب الشرع ليس الا بمعنى ادراك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي مع انه
مكونان راجعين الى العلم وذهب ساير المتكلمين الى واستدلوا على مطلوبهم بانا
اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علما تاما مما رأيناه فانجد بين الحالين فرقا ضروريا
ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية تشتمل على امر زائد مع حصول العلم وذلك الزائد هو
الابصار وضعفه ظاهر لان ذلك الفرق لا يمنع كونه علما مغايرا لساير العلوم فان في كل
من افراد المعلوم زيادة خصوصية ليس في غيره واما ما قيل من ان هذا الاستدلال
انما يصح لو امكن العلم بتعلق الادراك الحسي بطريق آخر غير الحس وهو باطل لان الحس
لا تتعلق الا بالجزئيات من حيث خصوصياتها ولا سبيل الى ادراكها من هذه الجهة
سوى الحس فليس شيء اذ يمكن ادراك الجزئيات من حيث خصوصياتها بطريق الاطلاع
الحضوري بدون الحس كما في الاشارة اليه بغيره فرفع هذا الاستدلال ما مر
والجواب ان كلا منهما صفة قائمة هذا الاساس مذهب الحنابلة والاولى ان يقال ان كلا منهما
نفس ذات الواجب الوجود له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعوسه قدرته
يعني ان قدرته تعالى شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها القاء الكلام الدال على المعنى المراد
الى الغير للعلامة فهو من قدرته يدل على الكلام وقوة القاء وهو معنى التكلم الثابت بالشرع
فثبت الكلام بكلا معنييه احدهما التكلم وثانيهما ما به التكلم وهو تكلمت كلاما بكلام

دقيق

بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر لقيامها بذاته
ولا لقيامها بغيره وجه وجيه انتهى اقول هذا الجواب ليس بواضح جريان القياسين
المتعارضين في كلامه تعالى بل جواب عن قولهم ان معنى القرآن وكلام الله تعالى مجرد الالفاظ
والعبارات بالدليلين المذكورين فان الدليلين المذكورين انما يدلان على ان القرآن
والكلام يطلقان على الالفاظ واما انهما لا يطلقان الا عليها فلا يكون مقتضى
الدليلين ولا يخفى عليك ما في قوله من البين ان القياسين المتعارضين المذكورين
جاريان فيه فان الجاري فيه ليس الا القياس الثاني كما قال الشارح فيلزم من انهما
قد هو في صورة القياس الاول ولما قوله واما ما قيل من ان مدلول الكلام اللفظي
قد يستدل فيه بان يقال ان المتكلمين وان انكروا الوجود الذهني واثبتوا الثبوت
بدل الوجود الذهني تسميات الاساس والعبارات مندرجة تحت عندهم في الاعيان
الثابتة لكن عندهم ايضا باعتبار الثبوت قائمة بذاته تعالى بحيث قيام العلم بالاعيان
الثابتة بذاته تعالى كقوله تعالى من اعيان الموجودات كالسماء والارض ممنوع فتح
يرد عليه ان مدلول الكلام اللفظي امور متعددة فكيف يصح القول بانه اجرى
واعلم في الازل ومتعلق فيما لا يزال بالامور المتعددة كما قالوا في ذاته تعالى او يقال المراد به قول
محتاج الى رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين ذاته تعالى او يقال المراد به قول
الكلام اللفظي مدلوله بحسب الالتزام اي القوة على تاليف الكلمات فان
ذاته تعالى قادر على تاليف الكلمات والقائها وح يرجع الى الكلام الحقيقي الذي هو
عين الذات ونصير النزاع لفظيا فكل احد منا يسمع كلام الله هو يدل عليه
قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله فيخفى وان سمعناه
كلام الله تعالى لكن لم نسمعه من الله تعالى بخلاف ما سمعه موسى عليه السلام فهذا هو اصغاء
موسى عليه السلام كلام الله وهذا خلاصة الوجه الاخير من الوجوه الثلاثة المذكورة ان لم
يكن فيه قوله من جهة وهو معنى في كل من الوجهين الاخيرين كما لا يخفى وهو
انه تعالى كلام الازلي لا حاجة في التقييد بقوله الازلي الى الاستدلال الا على ان
ان المسموع له نوع من الثبوت في الازل على الوجه الاجمالي كما ذهب بعض المتكلمين
اولا علم الازلي هو عين ذات الواجب تعالى فيكون قوله كلامه الازلي الكلام الذي
كان للعلم الازلي فيكون الازلي وصفا للكلام مجازا مستلزما لما حاصل ان المسموع

نصحيح

الكلام النفسي

يس

يس دراك الكلام بمعنى ما به الكلام وهو ليس ازليا الا بما من التاويلين المذكورين الجاريين
في الكلام اللفظي من جمع الموجودات ملاحظة الى ذكره في هذا الجواب والحاصل ان الكلام
الذي هو مسموع بلا صوت وحرف باعتبار الوجود الخيالي له يعنيان اطلاق الكلام الدال
على المعنى الذهني بالقاء باعتبار الوجود المثالي الذي هو محسوس في المنام او المعنى
على نحو الالهام العقلي وثانيهما المعنى الذي هو متصور بالذات بالقاء اللفظ الدال عليه
وهذا هو الكلام الحقيقي عند الغزالي ظاهرا اما قال من ان حقيقة الخبر هي اظهار الصفة
كان من الكمالية سواء باللفظ الدال عليها او المعنى فان اللفظ الدال عليها انما هو مجرد باعتبار
الدلالة عليها وخصوص اللفظ لا دخل له في كونه خبرا فعلى هذا لما يكون الكلام اللفظي
عند تكلما باعتبار انه دال على معنى هو الكلام الذي بالقاء اللفظ عليه بحيث لو لم يكن القاء
هذا المعنى بدون القاء اللفظ يكون كلاما والقاء الكلام فليس خصوص اللفظ شرطا
لا في الكلام ولا في التكلم فان قيل يطلق الكلام على معنى مشترك لفظي بين الكلام اللفظي وبين
الكلام الذي هو مسموع بلا صوت وحرف بالمعنى الثاني او مشترك معنوي بينهما او مجازي
وايضا كيف يصح السماع بدون الصوت والحرف وايضا سمع موسى عليه السلام الكلام بلا
صوت وحرف بالمعنى الثاني بدون سماعه بالمعنى الاول اما لا وما لو قيل على انه يسمع
الكلام بلا صوت وحرف قلت اما الجواب عن الاول اما هو على ما ذكر ان اطلاق الكلام
بمعنى ما به الكلام على اللفظي وعلى الذي بلا صوت وحرف بالاشتراك المعنوي فان معناه
ما يعبر عن الواقع ويشعر عن الطلب ونحوه سواء كان الابانة والاشعار بلا واسطة
كمعاني الالفاظ او بواسطة كالالفاظ الدالة على المعاني المختلفة عن الواقع كالقضايا
العقلية والمشعرة عن الطلب او المعاني كالاشارات فعلى هذا يصح تحقق الكلام
الاطلاق بالاشتراك فيه المعنوي على كل اقسام الثلاثة بلا صوت وحرف ومن نظر
الى ان معاني الالفاظ هي المفهومة من الواقع او انشاء من الطلب ونحوه بلا واسطة
فكلام استعمال الكلام فيها بالحقيقة وفي غيرها انما يكون بالمجاز وان اشتهر فيه ولهذا قال
الشاعر ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ومن ذهب
الى عكس ذلك لا حجة له فالنزاع ليس الا في ان اطلاق الكلام على معاني الالفاظ وانما
هو بطريق المجاز كما هو المعتمد او بالحقيقة بان يكون استعمال الكلام كما هو مختار الغزالي
او بان يكون استعماله في الالفاظ بالمجاز والشهرة كما هو رأي بعض وبحثي بحقيقة ان استعمال

بالذات م

الكلام م

رفيق احدهما ان كلامه تعالى صفة له فقد عرفت ان للكلام معنيين فعلى المعنى الاول انما يصح
القياس الاول لا الثاني لكذب الصغرى فان الكلام الحقيقي نفس ذات الواجب بمعنى
المحققين فيكون قديما بلا شك والقدماء وعلى المعنى الثاني انما يصح القياس الثاني
لا القياس الاول لكذب الصغرى فاضطروا الى القول في هذا الفصل بمعنى الامامة
الى القول فيه بل يمكن ان يحمل الكلام في القياس الاول على معنى الكلام وفي الثاني على
معنى ما به الكلام كما عرفت فالجمع ان التدافع بين ذلك القياسين انما نشأ من اشتراك
اللفظ وجعل الكلام المذكور فيهما معنى واحدا يوهم جريان حكم المعنى الاخر فيه
فالحنابلة قالوا ان قيل لعلهم هو قولهم معنى القديم وضعوا ان نسبة الحدوث الى كلامه
انما تكون اذا كان انشاء من اطلاق الحادث على المتجدد وتوابعه لا اذا لا يتوهم
حدوث الكلام بمعنى الكلام القائم بذاته وقيل بما كلفوا بالقول بان كلامه تعالى مخلوق
ولفظ المخلوق مشترك له معنى اخر هو انه مفترى لم يجوزوا اطلاق هذا اللفظ
عليه لئلا يذهب من لا وقوف له على ان مراده من الحدوث الى انهم اعترفوا
بكون هذا المؤلف مفترى وقالوا انه غير مخلوق اي مفترى حتى الجلد والغلاف فضحوا
انهم بعدوه اقول مراد الشارح ان قول الحنابلة بلا اعتبار التاويل والا منع
للتاويل بامر التاويلات المذكورة اذ بالتاويل من ان مرادهم بعدم الكلام قدم
العلم الباري تعالى والمراد فالوا بعدم الجلد والغلاف فان العلم بهما قديم ايضا والاولى
الاعراض عن التاويل فانه جار في كثير المذاهب الباطلة والتفويض له انما نشأ من
التعصب الجزئي بين اهل الحق حتى قال بعضهم اكثر شاهد على جهله ما نقل
عنهم ان الجسم الذي كتب فيه القرآن صار قديما بعد ما كان حادثا وهو الحنابلة باعتبار
لا اخذ التاويلات المذكورة لبعد صدور هذا الحكم انه تعالى عن ادنى مسكة
وابعد الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات هذا موافق لما في شرح المواقف
وخالفت ما في شرح المقاصد فان صاحب المقاصد قال فيه ما راء الكرامية ان
بعض الفرق هو بعض وان مخالفة الفرق بشيء من مخالفة الابل قالوا بان الكلام
حادث ظاهر ذاته وان السطر قول الله لا كلامه فان كلامه هو قدرته على التكلم وهو
حادث قديم وقوله للحدث فان كل ما لا ابتداء ان كان قديما بالذات فهو حادث بالقدرة
وان كان ساما للذات لكن بحدوث صورته ولا يخفى عليك ان الكلام بمعنى القدرة على
التكلم انما هو الكلام بمعنى التكلم القديم ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام الالهي في

هذا م

ك

اي خلق الكلام على قصد الافهام عند وجود واعلام الغير فانه فرع ما قبل من انه يجب ان يخلق
لا يلزم ان يكلم كما لا يلزم من خلق كلام زيد ان يكلم على ما هو مذهب الاشعري في تكليم
ولا خفاء عليك ان الكلام على ظاهر هذا التعريف ليس من الصفات الحقيقية ويكون
حادثا لفرعه على تقدير كونه من الصفات الحقيقية يعرف بانه امر هو مصدر تاليف
الكلمات او القدرة على ذلك التاليف وظاهر ان هو نفس ذات الواجب تعالى عنه الحقيقي
فانه تعالى قادر بذاته على تاليف الكلمات لكنهم قد صرحوا في صوري القياس الاول هذا
اذا لم يحمل الكلام المذكور فيه على الكلام اذ على هذا الحمل ينصرف القدح الى كبرى القياس
الاول ان اريد بالكلام ما هو من الصفات العلى الحقيقية الى ايجاد الكلام بالفعل
ويندفع القدح عنه ان اريد ما هو من الصفات الحقيقية كما والاشاعرة قالوا
كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات الى اقول قد عرفت ان للكلام معنيين احدهما الكلام
وثانيهما ما به التكلم فان ارادوا بقولهم كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات ان تكلمه
ليس من جنس الاصوات والحروف يرد عليهم ان التكلم مطلقا ليس من جنس الاصوات
والحروف وانه لا معنى لقولهم وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف الا ان يصرف
عن ظاهره ولا خفاء في انه يصح على هذا التعريف التكلم بانه معنى قائم بذاته وانه قديم
ان اريد بالكلام المعنى الانتزاعي الذي هو القدرة على تاليف الكلمات وان ارادوا
بالكلام المذكور ما به التكلم فلا يصح قولهم بل هو معنى قائم بذاته تعالى الا على القول بان
الموجودات في الشهود العلمي قائم بذاته تعالى كما ذهب اليه بعض الحكماء فان ما به
التكلم ليس قائما بالتكلم الا في الشهود العلمي ويرد ايضا عليهم ان للكلام بهذا المعنى
متعددا باعتبار ذاته كالالفاظ الدالة فلا يصح قولهم ان كلامه تعالى واحد عندنا واما
انتسابه الى الامر والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فان هذا
الكلام انما يصح في الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم الا ان يراد به العلم الاجمالي
الذي هو عين الذات الحق والعلم الانتزاعي الاجمالي الذي هو منتزع عن ذاته تعالى ولا يخفى
ما فيه وما يجب له الحكم بان الكلام بمعنى ما به التكلم معنى واحد قائم بذاته تعالى وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف بدون رجوعه الى العلم الاجمالي الذي هو عين زائد
على ذاته تعالى ولا وجه لمعقوليته ومع ذلك الرجوع لا يصح لكم عنايته بذاته تعالى قالوا لو
بالعلم الاجمالي الواحد الزائد على ذاته تعالى يصح الرجوع المذكور فح لا نزاع للمعتزلة معهم

الا

الا في زيادته وتلك الزيادة لا يصح الا في العلم الانتزاعي الزائد في التعقل وقد صرحوا
في صوري القياس الثاني ويعلم انهم لم يتعرضوا في صوري هذا القياس اذا اخذوا الكلام
الذي هو موضوعها بمعنى الكلام النفسي انه يصح من القياسين المذكورين بان جعلوا
الكلام المذكور في القياس الاول بمعنى الكلام النفسي والكلام المذكور في القياس الثاني
بمعنى الكلام اللفظي والحاصل انه ان جعل الكلام المذكور في الدليلين بمعنى الكلام
النفسي قد صرحوا في صوري القياس الثاني وان جعلوا بمعنى الكلام اللفظي قد صرحوا في صوري
القياس الاول وان جعل بمعناه مختلفا في القياسين على النحو المذكور لم يقدحوا
لان الكتابة تصوير اللفظ انه قيل عليه انه لا يلزم من كون الكتابة تصويرا للفظ بحروفه
هجائه ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير الفرس
بالنقش ومن البين ان النقوش ليس فرسا بل نقش انه المشبه فكذا المكتوب
صورة اللفظ المشبه لا نفسه اقول ايضا في انه لما كان الكتابة تصوير اللفظ
كان اللفظ مكتوبا اي مصورا لا محالة فان كون الكتابة عبارة عن تصوير اللفظ
مستلزم لكون المكتوب عبارة عن المصور والحاصل ان العادة جارية بان يقال
ان الالفاظ مكتوبة واراد وا من هذا القول ان الصور الدالة عليها مكتوبة وبمقتضى
هذه العادة يقال ان الكتابة تصوير اللفظ والا فالحقيقة الكتابة تصوير الصور
الدالة على الالفاظ لا تصوير الالفاظ ولا يخفى حال نظر الكتابة كالتنقيش اذا نسب
الى الفرس ونحوه وجوابها انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن انه قيل في هذا الجواب نظر
اما اولا فلان المعترضة اقاموا الدليل على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة المؤلفة من
الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ومن البين ان القياسين
المتعاضدين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة ساقة حوالي ادلتهم ولم ينكروا الضرورة
المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض
الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا فظهر
ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري
فيه القياسان المذكوران كما لا يخفى واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات
الاسامي والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين
ينكرون الوجود الذهني لموجودات اعيان الموجودات كاستحالة الارض ومن البين ان

يسمى العالم المثال ويكون الذي في هذا العالم حدوث بالتدريج وتارة يجمع اجزائه واما انه يمكن
ان يكون له حدوث في هذا العالم وفيه تحدوث النفس الحادث في تطبيق الشيء من وضع
الخارجية المنتقش عليها فهو محل عند العقل وادعى البعض وقوعه وثانيها باعتبار
انه راجع من العلم في عالم المجردات وتحققه في هذا المقام وفي حد ذاته مع البقاء وراجعها
اعتبار انه راجع في العلم السابق على الممكنات وهذا الاعتبار لم يحكم عليه بالحدوث ولا يكون
مخلوقا وكان سائر الممكنات شريكا له في ذلك الاعتبار فح يجمع ما يفرق في هذا العلم
الاجمالي الذي هو عين الذات عند المحققين متعلقاته المتصفة بالمعلومية بهذا العلم
ومن جملتها الكلام النفسي الذي له صفة وراء المعلومية وهي كونه متعلق التكلم الازلي
الذي هو عين الذات ومغاير بالاعتبار للعلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية
التي هي عين الذات ولما كان عند المحققين ما وجد في الذهن موافقا لما وجد في الخارج في المحققة
كان الالفاظ الموجودة في الخارج موافقة في الماهية للالفاظ الموجودة في الاذهان وهو
الحق ذات واتفقوا كان للكلام اللفظي فردان كل منهما بحيث لو استعمل فيه الكلام
كان حقيقة وهذا هو منشأ ما اختاره محمد الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري
من ان الكلام النفسي بعبارة عن الالفاظ الدالة باعتبار وجودها الذهني لكن لا يصح
الحكم بانه قديم الا باعتبار انه راجع الى العلم القديم الذي هو عين الذات الواجب تعالى فيكون
بالحقيقة العلم الذي هو عين ذاته تعالى ولا نزاع للمعتزلة في ذلك لعدم انكارهم انما هو
في كون الكلام الكلام الذي هو متعلق التكلم قديما باعتبار ذاته لا باعتبار العلم الاجمالي
الذي هو عين ذات الواجب تعالى قديما ثم ان الكلام النفسي على المشهور انما هو معاني
الالفاظ الموجودة في الاذهان من حيث هي محاكية عن الامور الخارجية او متضمنة
للطلب او مشعرة للعقد ونحوه وهذا ايضا لا يصح الحكم بانه عين ذاته تعالى
العلم به اي العلم الاجمالي القديم الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى بانه قديم
فمراد به الكلام المحقق الذي هو الصفة الازلية الذي هو الصفة الحقيقية الازلية
انما هو بمعنى التكلم المحقق الذي هو غير زائد على ذات الواجب تعالى وظني ان من حكم بان الكلام
النفسي قديم انما اراد به معنى التكلم المحقق الذي هو امر مغاير للعلم والقدرة وغير زائد
على الذات فان ذاته تعالى باعتبار ذاته تعالى تقتضي القاء الكلام النفسي او اللفظي الى من يصح
ان يكون مخاطبا وهذا معنى غير العلم والقدرة وغيرهما من الصفات الحقيقية باعتبار
اضافته الى مخاطب الوهمي الحقيقي الازلي وقد عرفت ان الكلام المحقق الازلي انما

هو بمعنى التكلم المحقق الذي هو عبارة عن كون الواجب بحيث يقتضي الكلام اللفظي او معناه
الى المخاطب او بمعنى العلم بما يتكلم به اي العلم الاجمالي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى فح يكون معنى الكلام
المحقق الازلي الكلام المحقق الذي هو راجع الى العلم الموصوف بالازلية وصف بحال متعلقه فاعلم
وراء ذلك ولا يخفى عليك ان المعنى كان في الاعتبار المذكور لا حاجة فيه الى اعتبار معنى الثاني
الذي فيه ركاب تكلفه في الوصف بالازلية لكن يؤول على اطلاق اسم المدلول على الدليل
الا لمعنى الثاني والجواب ان كلامه تعالى في الازل لا يتصف الى ذلك لان معنى كلامه تعالى
في الازل انما هو التكلم المحقق الذي هو غير زائد على ذاته تعالى او العلم الاجمالي لما متعلق به التكلم
هو ايضا غير زائد على ذاته تعالى وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول الكلام
الكلام اللفظي لم يعرف ان الحق ان الكلام الازلي انما هو بمعنى التكلم المحقق او
بمعنى العلم الاجمالي بمدلول الكلام اللفظي وبذلك يندفع التعسف الذي كرره وكذا القول
بان المتصف بالمعنى لا اعتبار ان المتصف بالمعنى وتابعه هو المعنى الذي هو مدلول اللفظ
بالحقيقة وبنسبة اتصاف باسم فاتصف اللفظ الحادث به فيكون مدلول اللفظ الحادث
حادثا لا محالة فانه المدلول الذي هو الازلي ليس ارتباطه الا باعتبار العلم الاجمالي الذي هو غير زائد
على ذاته تعالى فوصف المدلول بالازلي انما هو وصف بحال المتعلق كما مر غير مرة فلا معنى
في وسيأتي بيان ذلك دون المعنى الذي لا يحتمله في ان لا معنى للمعنى القديم عند العلم
الاجمالي بمدلول الالفاظ وبما وجب حمل كلامهم على احد من المذكورين ويحمل من الوجه الاول
الكلام اللفظي لما هو المدلول الانتزاعي الذي هو الكلام بمعنى التكلم فح يكون الازلي في كلامهم
انما هو بمعنى التكلم الازلي الذي هو غير زائد على ذاته تعالى فح يندفع التعسف المذكور من كلامهم
بلا تحمل واجاب حمد الله بن سعد التفتازاني بان كلامه في الازل ليس بامر
ولا في هذا مرجح في ان المراد بالكلام الازلي ليس الا معنى التكلم المحقق الذي هو غير زائد
على ذاته تعالى عند المحققين او العلم الاجمالي بالكلام الذي هو ما به التكلم فان هذا الكلام
لا يصح الا باعتبار هذين المعنيين فلا معنى ملنا هو الذي ذاته امر واحد لا يخفى
عليك ان هذا ايضا انما يصح ان لو كان المراد بالكلام الازلي احد من المعنيين المذكورين فح
كلام الاشعري ان الواجب الوجود له تعالى بتكلم في الازل والحاجة في تكلمه الى امر زائد
على ذاته تعالى وذاته تعالى من حيث تقتضي القاء الكلام الى المخاطب تكلم ولا يحتاج الى ما به التكلم
فان ذاته كاف في اقتضاء ما به التكلم والكشف فذاته تعالى علم اجمالي بالتكلم به فذاته تعالى
كاف في التكلم واقتضاء ما به التكلم فما يكون من الوجود باعتبار انفراده

واما الجواب عن الثاني فلو ان يقال المراد بالسماع ليس الا الاطلاع الحضوري لمن الى الله
الكلام بالمعنى المذكور يتعلق الكلام القائم والجواب عن الثالث فلو ان يقال انه يحقق لموسى
عليه السلام كلا السماعين فانهما يحققان سماعا دام الملقى اليه متعلق بعالمي الملك و
المثال واما اذا لم يكن الملقى اليه تعلق بالهما فانما يحقق له سماع الكلام بالمعنى الثاني
وهذا هو مقام تمنناه ايمارفون واما الجواب عن الرابع فلو ان يقال الله ليل على ما ذكر
انه لم يسمع ما سمع موسى عم كلي من كلامه اني سامعه على كونه قربانا فان قيل جاز
ان يحقق الكلام المسموع بالاول ايضا بايجاده له اياه في الهواء قلت على تقدير هذا
التحقيق اختص السماع بجهة مخصوصة وقد نقل ان موسى عم سمع من جميع الجهات
والحاصل ان الكلام في الانسان اما يتعلق بالالفاظ او لا والاول كان المقصد الاصلي منه
القاء المعاني فيسمع الملقى اليه الكلام الالفاظ او لا ثم يحصل له الكلام الذي بلا صوت فيلم
بالهواء واما التكلم بالنسبة الى الله عم في الوحي فانما هو القاء المعاني اولا ثم القاء الالفاظ
باعتبار الوجود الظلي المثالي او بلسان الملك المنزل وجاز ان يحصل اصلا وبلسان
النبي عليه السلام القاء الالفاظ بتبعية القاء المعاني بايجاده في الهواء وذلك الجواز
هو تعلق متعلقات تكلم الباري جل وعلا على عكس متعلقات تكلم الانسان غالبا فافهم
ذلك واما الالهام الالهي فهو الذي سمي الالفاظ المتعلقة به الحديث القدسي القاء المعاني
في القلب بدون القاء الالفاظ الدالة عليها كما ترى في الاخرس ذاته عم يجيء ان غرائبه عم
لا يرى ذاته وبيان المراد من العبارات الدالة على الرؤية وهذا على مذهب من يجوز انه
لا يخفى عليك جدا الاطلاع على ما مر من السماع والرؤية انما هما قسمان من الاطلاع
الحضوري ولهذا يصح تعلقهما بغير المحسوسات فلو لم يكن سماع بغير الصوت والحرف
فلو عرفت ان معنى السماع ليس الا حصول الاطلاع الحضوري للمخاطب على ما يلقى
اليه فان قيل فعلى هذا لا يكون خرق العادة موجودا فيه فما معنى ما يقال في هذا المقام
ان هذا بطريق خرق العادة قلت ما هو خرق العادة هنا ان يطلع المخاطب على المعاني
التي هي الملقاة من المتكلم بدون الاطلاع على الالفاظ الدالة او لا ثم يطلع على الالفاظ
لا من جهة مخصوصة فان العادة جارية بان المخاطب على المعاني بعد الاطلاع على
الالفاظ الدالة عليها في جهة مخصوصة وثانيهما انه سمع صوت الله لا في ذاته
اذا كان سماع الصوت من جميع الجهات لم يكن الصوت محققا في الاعيان لان الصوت

الذي م

يطلع م

باعتبار الوجود العيني انما يتوقف بالهواء فله وضع حقيقي لا محالة فلا يسمع الا من جهة مخصوصة
فعند التامل وضح هذا الجواب الى الجواب الاول غاية ما في الباب الا يعتبر فيه الصوت
باعتبار الوجود الظلي المثالي فان حاصل الاول ان المسموع بلا صوت وحرف موجودين
في الاعيان وهذا يسمع من جميع الجهات وحاصل الجواب الثاني ان المسموع انما سمع من
جميع الجهات وهذا المسموع لا يصح ان يكون بالصوت الموجود في الاعيان كما لا يخفى فهذا
المسموع ان كلم عليه بانه صوت فانما يصح ان اريد بالصوت ما هو مسموع في المقام من الا
فانه انما هو صوت موجود بالوجود الظلي المثالي فحصل الجوابين واحد لا يغاير الا بالا
بالاعيان والعبارة ثم لو حمل الجواب الاول على ان المراد منه ان المسموع بلا صوت
وحرف مطلقا اي سواء اعتبر وجودهما او المثالي كان الجواب الثاني وقع يكون حاصل

الجواب م

صوت

عليه السلام العيني ط

الاول م الجواب المسموع انما هو المعاني الملقاة بدون الالفاظ المعينة وبدون وجودها الثاني
وحاصل الجواب الثاني ان المسموع هو الالفاظ باعتبار وجودها المعاني وحاصل الثالث
ان المسموع هو الالفاظ الموجودة في الاعيان بالجاده عم بدون كسب المخلوق ولعل
الشيخ حمل الجواب الاول على هذا المذكور وقال انه سمع ايضا هذا الجواب ليس
موافقا للنقل المذكور وايضا على هذا الجواب يلزم ان يسمع من هو قريب من الشجرة التي هي
والطور وليس كذلك فان الوحي على الانبياء صلوات الله عليهم لم يسمعه غيرهم من الحاضرين
فالحق هو الجواب الاول المتضمن للجواب الثاني فان تحقق الالفاظ باعتبار الوجود
الخارجي الذي هو المحقق في الهواء ليس شرطا في الوحي قبل ظهوره في لسان الانبياء
وايجاده عم اياه فيه وان جاز مقارنته له باعتبار وجود الاحتمال العقلي ولما ان الكلام
هو المخترع في لسان الملك هذا الاختراع لا يخ اما ان يكون في عالم الملك او في عالم المثال او
عالم الملكوت وعلى المثال استعمال اللسان اما يكون على سبيل التشبيه وجميع الاقسام
الثلثة واقع على ما كلام اهل الشريعة واما الحكماء والمحققون من المتكلمين لانهم القائلون
بالقسمين الاخيرين فالكلام المنزل اولا لا يكون بالصوت العالي بالهواء ضرورة ان الانزال
في الملكوت مقدم على الانزال في العالم المثال المقدم على الانزال الملكي ولا يخفى عليك ان
وجود الالفاظ في عالم الملكوت انما هو وجود ظلي عقلي كما ان وجودها في عالم المثال وجود
ظلي مثالي وهو الوجود الذي سمي الاشراقيون في عالم الملك مثالا بالنسبة اليه فافهم ذلك
والحاصل ان الكلام اللفظي له اربع اعتبارات فكل اعتبار منها تكلم عليه بان له وجودا
من الوجود وان كان بالجاز اهمها انه اعتباره قائم بالهواء ولهذا الاعتبار موجود في
الاعيان وليس لا جزائه قرار في الوجود وثانيها اعتبار تحققها في العالم اللطيف الذي

الجواب م

ان م

في المعلومات بالعلم الذي هو غير زائد على الذات فان للانسان تكلما وما به التكلم وهو
الصورة الخيالية للالفاظ او الصورة المثالية لمعاني الالفاظ وفي التكلم يحتاج
الى الانسان وفي ما به التكلم الى الخيال او معاني تكلم واما ذات الواجب فلا يحتاج في التكلم
الى الغير فهو بذاته متكلم عم غير زائد على ذاته ولا يحتاج ايضا الى امر زائد على الذات
في العلم بما به التكلم فنسبة ذاته عم الى ما به التكلم كنسبة الحضور الخيالية للالفاظ الينا
فذاته عم من حيث هو منشأ انكشاف الالفاظ ومعانيها سبب لان يكون للالفاظ
ومعانيها نحوا من الوجود الاجمالي ووحدة لو تاملت رجعت ذلك الوجود وتلك الوحدة
الى العلم الاجمالي بها ولهذا قيل الكلام النفسي القائم بالمتكلم هو شامل للفظ والمعنى
فيكون كلام الله عم هو الكلام النفسي باعتبار انه ثبت في صقع الربوبية في مكمن الغيب
نحو من الثبوت العلمي على نحو العلم الاجمالي ولم يزل عبارة عن تعلق الظهور به في
عالم الكائنات والشهادة وهذا ما خوذ من كلام الشهرستاني في تصحيح كلام الاشعري
وبالجملة ليس للمعتزلة نزاع في تحقق المعاني المذكورة بل نزاعه ليس الا في الاطلاق
الكلام بمعنى ما به التكلم على ما به الاجمالي ما به التكلم فهم يحتجون في ذلك وغاية
التوجيه الاشعري ان يقال ان ذات الواجب عم متكلم الازلي غير زائد على ذاته والتكلم الازلي
ما به التكلم في الازل وهو الكلام الازلي وكفى في تحقق التكلم الازلي عليه عم الازلي
بما تكلم له والعلم الازلي بما يتكلم به هو ما تعلق به التكلم الازلي ولا يعني بالكلام
النفسي الا ما تعلق به التكلم وفي هذا التوجيه تحكم فان التكلم الازلي لا يتعلق الا
بما هو معلوم بالعلم الازلي وثانيا تاويل كلامه ان يقال تحقق في الانسان التكلم
ما به التكلم وهو الالفاظ الموجودة في الاعيان ومعانيها الالفاظ وهو الكلام النفسي
فالكلام النفسي عبارة عما تعلق التكلم بمعلومه ولهذا اطلق الكلام الازلي على العلم بالكلام
اللفظي الذي هو متعلق التكلم وهذا الاطلاق ايضا مما لا رضى المعتزلة وايضا على تقدير
صحة ان يعبر في العلم الذي هو عين المعلوم لا العلم الاجمالي المذكور والوفق من هذا
التطويل ان كلا سبلا تاويل ما في المصنفين المذكورين في معنى الكلام الازلي لا يصح اصلا
وهذا الجواب مطابق بين الجمهور وكلامهم موافق لما يحقق ان ذاته عم بحيث
يقتضي التكلف والامر بعد ايجاد المكلفين فمن نظر الى ذاته عم بذاته يقتضي التكلف
وان ذاته عم منشأ للتكلف حكم بان المعدوم مامور في الازل بمعنى ان منشأ الامر
تحقق في الازل وهو منشأ الامر الى زمان وجود المامور وذاته بعد وجوده تصير

مامورا

مامورا بالفعل حكم بان المعدوم ليس مامورا في الازل السادس ان الكلام عم
جميع هذه الازلية انما ينتهض في الكلام النفسي باعتبار وجوده العيني وفي معانيها باعتبار
كونه مدلولا له بالفعل وجميع الاجوبة مبنية على ان الكلام الازلي وهو التكلم الحقيقي
الذي هو امر واحد غير زائد على ذاته عم اذ العلم الاجمالي بالكلام مع اقترانه باقتضاء
القاء الكلام للاعلام وهو امر واحد غير زائد على ذاته عم عند المحققين فيصح
اتصاف الباري عم بالتكلم بمعنى خلق الحروف والاصوات اولى ان يقال نعني خلق الكلمات
الدالة على المعاني ويعلم ان التكلم الحادث هو خلق الكلمات المذكورة بالفعل مع قصد
الاعلام للمخاطبين وهو امر اعتباري واما التكلم القديم فهو كون ذاته بحيث يقتضي
القاء الكلام الى المخاطبين حين وجودهم وهذا هو الكلام الازلي الذي هو صفة له عم
وهذا صفة غير العلم والقدرة والاشاعرة قالوا التكلم ما قام به الكلام لا ما وجد
الكلام او اقترن لفظ التكلم انما اشتق من الكلم فمعناه بحسب اللغة انما هو ما قام به الكلم فالمتكلم
من قام به الكلام بمعنى التكلم لا بمعنى ما به التكلم فان ما به التكلم باعتبار الوجود العيني انما قام
بالهواء ولا بالمتكلم بل انما قام به ايجاده والقاؤه الى المخاطب للاعلام لا من اوجد
الكلام وهو قول بحسب آخر لا يخفى ان ايجاد الكلام مقصد الافادة والاعلام هو
المتكلم ومن قال ان المتكلم من اوجد الكلام او جد الكلام على قصد الافادة
والاعلام للتنظير بان موجد الحركة لا يخفى ما فيه فان المتحرك ما قام به التحرك
لا قام به التحريك وبعد الا يسمى موجد الحركة في جسم آخر متحركا ولا يخفى حال نظائرها
بل وان علم ان موجد عم لا يخفى ما فيه فان ايجاد الكلام بقصد الافادة في عرف المتكلم
هو القاء على قصد الاعلام سواء كان ايجاد حقيقيا او لا في الصورة المذكورة الملقى
هو المتكلم فانه يقصد الاعلام بالقاء والكلام وان كان موجد الكلام هو الله عم
فالكلام القائم به عم ثم قد عرفت ان الكلام القائم به عم هو بمعنى التكلم لا بمعنى
ما به التكلم وهو الالفاظ الدالة على المعاني ومعانيها الدالة على امور اخر بناء على المفهوم
المذكور في شرح كلام الغزالي فان كلا منهما حادث فالمعنى يجدد في نفسه
ويدور في جلده عم لا يخفى ما فيه فان هذا المعنى ايضا حادث فكيف يصح ان يقوم به عم
كالالفاظ وعلى هذا يمتنع انكار المصنف رفع الله درجاته في موقفه فان اطلاق الكلام
على معاني الالفاظ الحادثة غير معتمد وهذا معنى قول المصنف والنفساني في الكلام

يكون م

النفسي القديم وهو معاني الالفاظ غير معقول فان قيل مراد من قال بالكلام النفسي
القديم ان العلم الاجمالي بالكلام قديم قلت هذا تاويل بعيد ارتكاب بجاز في مقابلة
الخصم الحقيقة ينفع منه ريح التشاتم والتعصب ولذا قال بعض الفضلاء ان
في قول الخصم والنفساني غير معقول حيث لم يقل وكلام النفس او النفسي بما
لطيفا بان اثبات هذا الكلام بارتكاب التجمل للتخلص عن التشاتم والتعصب
وقد مر منا في بحث المسموعات ما ذكر في ذيل البحث المذكور ان المعنى
النفسي الذي يقولون انه قائم بنفس المتكلم ويغاير العلم في صور الاخبار بما لا يعلم
هو ادراك مدلول الخبر اعني قصوله في الذهن مطلقا ولا يخفى عليك ما فيه فان هذا
المعنى ليس مغايرا لمعنى الادراك المطلق وقد اسرفنا الكلام في الحاشية المصنفة
على البحث المذكور قال الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي ثم
الاصحاب بالقول لو كان باعث الاصحاب بحث ما ذكره امكن ان يحمل كلامه بان
مراده بالكلام الذي هو المعنى النفسي على الكلام بمعنى التكلم اي كون الذات بحيث يصح
القاء الكلام الى المخاطبين ومع صحة كلامه بلا تاويل بما ذكره صاحب المواقف ولعل
باعث الاصحاب ما ذكر مع ضم امر اخر وهو القديم عنده هذا انما يصح ان
لو كان المراد بقول اللفظ القول الالتزامي الذي هو التكلم القائم بالمتكلم كما مر وانما
القول المطابقي فلا مفارقة ان لا فرق بين وبين اللفظ في كونهما دالين وفي التاويل
الى العلم فان اللفظ مثل قال زيد وعمرو قول المطابقي مساو في الحدوث واما
العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لانها اي اقوال البشر والمشهور في استعمال الكلام
انما هو العبارات والالفاظ الدالة وهذا الكلام حقيقة فيها ولذا قال المص في شرح
رسالة العلم الاصل في الكلام هو القول من الحي وفي المسموعة القول بالوضع على ما
قصد دلالته عليه بحصل التفاهم بين اشخاص النوع ووجوده لا يحصل الا بعد
العلم بالمعاني وتقدم اجزاء القول في الذهن حتى يمكن ان يؤلف منها بعض
الناس كلاما منطقيا ويطلقون اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون
على ذلك العلم والسكوت مصغوفة بالكلام لورود الشرع به كذلك اذ لولاه لما توهم العوام
الوحي فمنهم من قال انه هو العلم ومنهم من قال انه زائد على العلم قائم بغير متكلم ولا مسموع
ومنهم من قال انه زائد محدث او قديم قول ليس بمسموع لكن يطابق المسموع و

علامه

الكلام

قول

ومنهم من قال انه قول مسموع والذين يقولون مع ذلك انه قديم لا يتكرون في معنى قولهم
انتهى القول فقد اشار بقوله الاصل في الكلام ان معنى من المعاني المغايرة لهذا المعنى اذا
استعمل في الكلام والكلمات فانه المجاز كمعاني الالفاظ والموجودات العينية والعلم
بالالفاظ كما ورد في حق عيسى ع وكلمته القاها الى مريم وقال ع اليه يصعد الكلم الطيب
وقال امير المؤمنين صلوات الله عليه انا كلام الله الناطق وكما قيل من مسائل الموجودات
حروف ومركباتها كلمات فان قيل لم يكن اثبات اللغة بالقياس كما هو المشهور فيمكن
به اثبات ان الكلام موضوع لما يعم الالفاظ والمعاني فان كلامه الالفاظ الموضوعة
لما يكون لاجل كونه حكاية عن الواقع كما في الاخبار او شعر الطلب نحو كما في الا
وبلك الحكاية وذلك الاستعمال انما يوجد ان ما لم ات في معاني الالفاظ فيكفي بعلم ان
كلام من الالفاظ الموضوعة ومعانيها كلاما وايضا الكلام الذي ينقسم الى الخبر والانشاء
انما يكون بالحقيقة معاني الالفاظ الموضوعة فان الخبر يحتمل الصدق والكذب والامر
ما يقتضي الطلب والصدق والكذب انما يعرضان المعاني بالذات وكذلك اقتضاء الطلب
ونحوه انما هو من عوارض المعاني وايضا اذا قيل في الامر بالقيام مثلا بالعربي او باللغة
اخرى لا يختلف الامر بالحقيقة وان اختلفت العبارات وهذا هو الباعث للحكم بان الكلام
بالحقيقة هو معاني الالفاظ المؤلفة الموضوعة قلت على كل من التقديرين المذكورين
لا يصح الحكم على الكلام بانه صفة لذات الحق وقديم الا بتاويله الى العلم الاجمالي كما اختار
الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه هو العلم او الى العلم مع ضميمة اقتضاء الذات
للقائه الى المخاطبين كما ذهب اليه الطائفة المشار اليها بقوله ومنهم من قال بانه زائد
على العلم قديم غير مؤلف ولا مسموع ومنهم من قال انه قديم مؤلف ليس بمسموع وزائد
من العلم فالاولى يذهب من قال بالعلم التفصيلي القائم وكان معنى زيادته على العلم
ان له ضميمة قصد القائه الى المخاطبين وقوله ومنهم من قال انه مؤلف مسموع اشارة
الى ما اختار من مذهب المعتزلة وقوله والذين يقولون اشارة الى مذهب الحنابلة
وقوله لا يتكرون في معنى قولهم اشارة الى انهم لا ينفون معنى الحدوث والقدم فيكون
الكلام النفسي عندهم امرا شاملا لهما واعترض عليه انه كيف يتصور ان يكون الصفة
القائمة بذاته تعالى والاصوات القائمة بالمحدثة الحقيقة حتى يصح ان يقال تلك الاصوات

وفيه انه

كان

قائمة به تعالى من غير ترتيب وتعاقب مرتبة لتصور الآلة ثم قال ذلك المعترض لما في هذا المقام كلام
ينتفي بعد تقديم وهي ان صفة المتكلم فيها عبارة عن قوة تاليف الكلام وكلاما عبارة
عن الكلمات التي هي مرتبة لما في الخارج وبعد تمهيد هذه المقدمة اقول ان صفة الكلام
القائمة بذاته تعالى صفة هي مصدر تاليف الكلمات وان كلامه تعالى وهي الكلمات التي هي مؤلفة
له تعالى بذاته في علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام خطاب متوجه الى مخاطب مقدر
واستبانة عن العلم فان كلام غيره تعالى معلول له وليس كلامه كان كلام غيرنا معلوم
لنا وليس كلامنا وهذا الذي ذكرنا ليس ما ذهب الحكماء من ان كلامه تعالى ما ذهب
اليه الحنابلة ومن تبعهم واحد وهو مثل كلام صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات
والحروف الموجودة او ما تشمل الحروف والاصوات والمعاني معا ولا ما هو المشهور
من الاشعري من ان كلامه تعالى انما هو المعنى المقابل للفظ بل هو محقق وتحقيق مذهب الاشعري
من جميع الوجوه فان كلامه تعالى واحد بحيث يجمع المعلومات من جميع الوجوه كان كلامه
ايضا واحد مشتملا على اقسامه من الكتب والصحف باللغات المختلفة والاشارات
والاشارات انتهى اقول في دفع الاعتراض المذكور ان صاحب المواقف لم يرد بيان
الكلام النفسي بالمعنى المذكور صفة له تعالى والاعتراض المذكور بل انما اراد بيان قيام الامر
الشامل للفظ والمعنى بذاته تعالى واراد بنحو قيام الصفة الحقيقية بذاته تعالى ما
ذهب اليه بعض الحكماء بل اراد به انه راجع في علمه القديم بينما وان المذهبين
في العلم وانت اذا تاملت في التحقيق الذي ذكره المعترض علمت ان كلامه راجع
الى كلام صاحب المواقف بعينه واذا تاملت فيما علمت انهما راجعان الى مذهب
من قال ان كلامه تعالى القديم هو العلم الاجمالي بالكلام مع ضميمة التوجه الى المخاطب
المقدر كما مر الاشارة اليه وقال العلامة النيشابوري في تفسيره من انه لا برهان
على ان كل صوت فان يعود بجسم ولا على ان كل حرف فانما يقدر عليه ذو جارحة
بل لعل ذلك في الشاهد فقط فالكلام القديم كما قد يقوم بنطق وسمع وبصر
ولا آلة ولا جارحة كما انه ادرك وعلم من غير قوى وحواس ومن لم يدركه كما ينبغي لم يدرك
ادراكه كما ينبغي لكون الانسان فان كلامه كتاب وكتابه صواب وقوله فصل وحكمه
عدل انما يصح على قول من قال ان اللفظ موضوع للمعنى المشترك بين الوجود الذهني

والوجود العيني فانه على هذا القول يصح ان لا يكون الحروف قائما بالجسم كما يقوله
فالكلام القديم انما يصح ايضا ان لو حمل الكلام على المعنى المصدري او حمل على ما يكون
وكما يطلبه بالقدم باعتبار انواعه في العلم القديم وليعلم ان وجه تحقيق صاحب المواقف
والمعترض المذكور والعلامة النيشابوري ومن قال ان تكلمه تعالى بالقرآن عبارة عن كيفية
على النوع المحفوظ راجع الى العلم وان علمه تعالى بالاشياء على الوجه الذي عليه في الوجود بنزلة
نفس الاشياء وكذا على نوع الوجود واحد وتحقيقه يحتاج الى مقدمة وهي ان الاتصاف
بالتكلم هل يمكن بدون الكلام بمعنى ما به التكلم ام لا كما حكم به المص حيث قال في شرح رسالة
العلم في بيان المسلك الثامن عشر وهي انه يصح وصف ما به متكلم ازلا ام لا فالقائلون
بقدم الكلام يحكمون بصحة وقوعه والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه انتهى فنقول
ان اراد وانا التكلم بانه في السكوت والانفراد القاء الكلام الى المخاطب بالفعل لم يوجد
بدون الكلام والمخاطب فيكون حاصلا كالكلام والمخاطب ولم يصح وصفه به بالتكلم
بهذا المعنى في الازل وان اراد يكون الشيء ذا كلام يتعلق به بقدرته القائمة القائمة
بالمتكلم كان سابقا للكلام اتصافه به في الازل كما قال المص فان تحقق الكلام في
الازل كان كلامه عاديا كان الاتصاف به عاديا وان اراد به قدرة القاء الكلام
الى المخاطب على تقدير وجوده مع ارادة الالقاء لم يكن اتصافه به في الازل متنازعا
لتحقق الكلام كما ان ارادة ايجاد الكلام لا تستلزمه والتحقيق ان التكلم الكلي هو المعنى الاخير
وهو مستلزم للعلم بالكلام فتحقيق كلام الاشعري ان الكلام القائم الذي هو ضرورة في
اتصافه بالتكلم في الازل انما هو العلم بالكلام اللفظي بناء على انه حقيقة فيه والعلم
هو اعم منهما بناء على انه حقيقة فيما يعم اللفظ والمعنى على ما مر ويجب ان يحمل على العلم
الاجمالي ليصح وصفه بالقدم والوحدة كما هو مذهب الاشعري وبالجملة صحة التحقيقات
الاربعة المذكورة في تصحيح مذهب الاشعري انما يكون باعتبار رجوعها الى ان الكلام القديم
هو العلم الاجمالي الذي يحتمله نسبة له بحقيقة كما لا يخفى والمص لا ينكر ذلك انما ويلزم بكلامه
ليس الا في عدم الاحتياج اليه فاعلم ذلك فان قيل الاحتياج اليه يحصل من كون التكلم
صفة كمالية ومن عبارات وقعت في الشريعة مثل قوله تعالى هو قرآن مجيد في لوح
محفوظ ومثل قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا فان تلك الآيتين يدلان على ان القرآن
هو الذي كلام الله به انزل من العلم الى العين فالمراد به في العلم الاجمالي القديم هو القرآن

نف

دالو

الذي هو كلام الله القديم باعتبار هذا الاندراج وهذا اصطلاح المحققين بالادراج المذكور
فان الاختلاف فيهما انما هي في العبارة قلت لا شك من هذين الباحثين يوشق عنه
المعترض والمص كما لا يخفى ولما لم يكن انقطاع للكلام في البحث المتعلق بالكلام في علم
الكلام اقتصر بما مر من شرح الكلام في هذا المرام فان علمت ذلك العلام فاما ان الله
وهو مكتوب به قد عرفت ان المراد من ذلك القيام الاندراج في علم الله المقدم على الايجاد
فان قيل لكن ان يقال ان المراد من ذلك القيام نحو قيام الصور العلمية به انه كما ذهب اليه
بعض الحكماء من ان الصور العلمية قائمة به تعالى بدون تأثر ذاته بها منه واستكماله
به قلت هذا انما يصح على من قال بالتغاير بين ذاته وصفاته ولم يقل به الاشعري
ويمكن ان يقال ان الاشعري لم يقل بالتغاير في الصفات الكمالية واما في غيرها
فقد قال به ومن هذا القبيل قيام الصور العلمية التفصيلية عنه من قال به والظ
وان يكون الاشعري قائلا بذلك القيام فان قيل هذا ينافي قول الاشعري من ان الكلام
النفسي مرادف لمشترك متعلقاته كما هو المشهور قلت من غرة من ان هذا الكلام انما يستقيم
في الكلام بمعنى التكلم اي في العلم الاجمالي بالكلام وعلى هذا يجعل قول صاحب المواقف
على الاندراج في العلم الاجمالي والجواب ايضا ما ذكرنا لا قول صاحب المواقف اولى
من الجواب المذكور من وجهين احدهما ان الاشتراك اللفظي الذي ادعيه المجيب غير مسلم
عند الخصم وثانيهما ان كلام بمعنى الكلام الذي اقترنه المجيب حادث باعتبار الوجود
الخارجي وقديم باعتبار انه راجع في علم الواجب تعالى فلا وجه للعدول عن المعنى
المتعارف المشهور المسلم عند الخصم الى غيره ومما ذكر كلامه ما من دفتي المصحف
مراد صاحب المواقف انه علم من القرآن هو كون ما بين دفتي المصحف كلام الله حقيقة
لا بالمجاز فيلزم ان يكون من شكره مطلقا وان لم يكن بكفر مع التأويل الذي ذكره الشارح
ونعم اشارة الى بعض الاشارة بقوله الا انه جعل التأويل يعرف حقيقته اعني انه اشار به الى القول الى
انه يكن دفع تلك المفاسد لكن الاولى ان يختار هذا التحقيق لما مر الاشارة اليه
بل هو دال على ما هو صفة حقيقة قد عرفت ما فيه فذلك لا خارج عن طور العقل
اقول ذلك الكون خارجا عن طور العقل باعتبار الوجود الخارجي واما باعتبار الوجود
العقلي او العلمي او النفسي او الثاني فليس خارجا عنه ولذا قال ان كلام الله
يعني التكلم على اقسام ستة اولها التكلم الحقيقي الذي هو غيره زائد على ذاته بوجوده باعتبار

ذاته

ذاته بحيث يقتضي الاوامر والنواهي وشبههما والقاء الاخبار الى المخاطب
وهو الذي يسمى بالخطاب القديم وثانيها هو التكلم الذي بينه وبين
المجردات القدسية وهو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد الى القلم الاعلى
وثالثها التكلم الذي هو القاء الواجب تعالى ما يحكم ويوجد بواسطة القلم
الى اللوح المحفوظ وكتبه تعالى فيه ما يحكم ويوجد ورابعها التكلم النفسي الذي
هو القاء الواجب الى النفوس المجردة الاحكام والاخبار وخامسها التكلم
الذي هو القاء المثالي الذي هو القاء المثالية الدالة على المعاني المقصودة الى
الانسانية في العالم المثالي وسادسها التكلم الذي هو القاء الالفاظ الدالة على
المقصودة الى النفوس الانسانية في عالم الملك وبازاء كل تكلم كلام لائق به يفهمه
التكلم وهو ان الكذب في كلامه وذلك لان الكلام المصدري عندهم بمعنى التكلم
بالفعل والكلام بمعنى ما به التكلم عندهم ليس الا خلق الالفاظ الدالة على المعاني
وهو سبحانه لا يفعل القبيح اصلا وان كان مستلزما لحسن كالكذب النافع
فيندفع ما قيل من ان الكذب قد يكون حسنا لكونه نافعا وذلك لان الكذب النافع
لا يخرج عن كونه قبيحا وان كان حسن بوجه ما ومن قوله لا يفعل القبيح انه لا يجوز
ان يفعله ليوافق المدعى مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى اقول القاء
كلام اللفظي وايجاده على ثلثة اقسام احدها ايجاده بدون قصد القاء المعنى المقصود
منه وثانيها ايجاده مع قصد القاء المعنى المقصود منه بدون قصد الاعتقاد
المتعلق به بل مع الاعتقاد بنقيضه وثالثها ايجاده مع الاعتقاد بمدلوله ولا
يلزم من كذب الكلام اللفظي الكذب في الكلام النفسي الذي هو الصفة القائمة
بالذات الا في الصورة الثالثة لان الصورتين الاوليين النقص في الصفة مجرد
خلق الحروف والكلمات الدالة على المعاني الكاذبة في الاجسام وهذا خلاصة مقصود

السيد المحقق ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي قد عرفت
ان مدلول الكلام اللفظي المطابق ليس صفة لذاته تعالى كالكلام اللفظي ولا امرا
واحدا بل انما يكون الصفة القائمة بذاته تعالى هو العلم الاجمالي بالكلام ومدلوله
ولا يخفى انه لا يلزم من كذب الكلام اللفظي الذي هو من الافعال النقص في
الصفة اذ لا يلزم من العلم التصوري بمضمون الخبر الكاذب الملقى النقص في الادراك
لكن لقائل ان يقول في مجرد القاء الكلام الكاذب وهو صفة اعتبارية نقص وهو تعالى
منزه عنه فاعلم ذلك لكنا نعلم بالضرورة من علم شيئا الخ لا يخفى فيه المنع
ايضا لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرناه من الوجه الاول اقول لا خفاء عليك ان
هذا الوجه كالوجه الاول في اجراء الجواب الشرح ولا يندفع عنهما الا بما ذكرناه
وتفصيل اجرائه من هذا الوجه ان يقال كذب الكلام اللفظي انما يكون بكذب الكلام النفسي
فلو كذب الكلام اللفظي لزم كذب الكلام النفسي وكذبه انما يكون قديما لما ذكرنا
في الدليل فلئن يجوز واحدوث صفة اللفظي الخ اقول تجويز حدوث كذب الكلام
اللفظي الذي لا يمكن ان يتحقق بدون كذب الكلام النفسي على ما زعم الشارح مستلزم
لتجويز كذب الكلام النفسي وهو يبطل ما مر من الدليل فالحق في دفع هذا الجواب ما مر
فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء اقول كل من السرمدية والبقاء امر
امر انتزاعي ينتزع من ذات الواجب تعالى باعتبار ذاته فقيامه ليس الا على نحو قيام الامور
الانتزاعية اي كون الذات بحيث ينتزع عنه فرد زائد على الذات ليست الا في التعقل
لا في الخارج واما زيادته على الوجود فبالاعتبار لاشتماله على معنى زائد على الوجود بناء على ان
معناه الموجودية على نعت الاستمرار فان اراد المص بقوله ونفي الزائد نفي الزيادة
على الذات كان مراده به نفي الزيادة في الخارج اي ذات الواجب باعتبار ذاته سرمدي
وباقي لا بانضمام امر اليه في الخارج وان اراد به نفي الزيادة على الوجود الانتزاعي كان

مراده

مراده به نفي الزيادة بالذات بناء على ما مر ولا يخفى عليك ان الاخير لا يلائم
جعل قوله نفي الزائد معطوفا على قوله سرمدية وليس ايضا عبارة عن الوجود بل
بل زائد عليه لعل المراد منه ان البقاء صفة للوجود بناء على انه عبارة
عن استمراره ونقض بالحدوث ولقائل ان يقول ان الحدوث صفة
للوجود بناء على انه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وذهب الاكثرون
الى انه ليس صفة زائدة لا خفاء عليك انه اراد بتلك الزيادة المنفية الزيادة
على الذات مطلقا اي في كل من ظرفي الذهن والخارج اتجه عليه ان الدليل
الدلائل المذكورة لا يدل عليه بل انما يدل على عدم زيادته في الخارج وان الدليل
الاول لا يكون موافقا لما ذكره المص من ان وجوب الوجود يدل على نفي
الزيادة على الذات فوجب حمل الكلام على ان المراد نفي الزيادة في الخارج والزام
ان ذكر الدليل الاول انما يكون على سبيل التبعية لا على قصد شرح الكتاب كالدليل
الرابع ولا يخفى عليك ايضا ان كلام المص ليس الا في عدم زيادة
السرمدية اخص البقاء وكلام الشارح فيما نقل من ذكر دلائله انما
هو في عدم زيادة البقاء الذي هو اعم من السرمدية فلا يكون
الشرح موافقا للمتن ولعله لما لاحظ ان الدلائل الدالة
على عدم زيادة البقاء هي بعينها دالة على عدم زيادة
السرمدية اجرائها في عدم زيادة البقاء موافقا للمتن ليعلم منه جريانها
في عدم زيادة السرمدية في التعرض لاثباتها واثبات عدم زيادتها
مستلزمان لاثبات البقاء وعدم زيادته احدهما ان المعقول منه
استمرار الوجود في هذا الدليل ان تم يدل الا على عدم الزيادة على الوجود لا على
الذات كما هو المطلوب لئن لم كان الوجود عينا لذات الواجب الوجود تعالى ولم
يكن السرمدية والبقاء زائدين على الذات لانا نقول
البقاء انما هو استمرار الوجود الانتزاعي الذي هو مغاير للذات فباعتبار الدليل
الاول الذي ذكره الشارح يكون كل منهما عبارة عن الوجود الانتزاعي المستمر

فلم يكونا زائدين على الوجود الانتزاعي الذي هو زائد على الذات في التعقل
نعم لو كان المراد بعدم الزيادة عدم الزيادة في الخارج لتم ذلك الدليل
والشريك يعني وجوب الوجود الذي هو تاكد الوجود وحقيقة الوجود
الصرف التي قد مر الاشارة الى وحدتها التي هي بديهية حدسية تدل على
نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب بالذات لان
حقيقة محض الموجود من حيث هو موجود بل حقيقة محض الوجود اذ لا
فرق بينهما باعتبار المراد اما ان يقتضي التعدد واما ان يقتضي
الوحدة على الاول لزم تحقق الكثير بلا واحد وهو باطل فتعين الثاني
ضرورة ان لا اقتضاء احدهما يقتضي الاحتياج الى الممكن الذي
لا اقتضاء له اصلا وايضا لا خفاء في ان ذلك الاحتياج يعود الى
اقتضاء حقيقة محض الوجود اي الى اقتضاء وجوب الوجود واذا كان
حقيقة وجوب الوجود يقتضي الوحدة لم يكن مشتركا وهو المطلوب
وايضا اما ان يكون حقيقة وجوب الوجود مقتضيا لان يكون
عين الذات الموجودة المتعينة او يكون عين التحقق فيه وعلى
التقديرين لا يتحقق بدون ذلك المتعين وان كان لغيره مدخل
في تحققه فيه وذلك الغير ممكن لا محالة وليس في الممكن اقتضاء
باعتبار ذاته فيعود هذا القسم ايضا الى اقتضاء حقيقة وجوب
الوجود لحقيقته يقتضي الوحدة ونفي الشريك وايضا حقيقة
وجوب الوجود الذي هو محض الوجود يجب ان يكون بصرافته
ومحوضته موجودا ولا يتصور فيه محوضة المعنى الواحد التعدد
لتساوي مراتب الاعداد فوق الواحد في العددية فوراء واجب
الوجود موجود واحد لا شريك له في محوضة المعنى الوجود ووجوب
الوجود ووحدته عبارة عن وجوده بلا شريك ونظير وايضا
صرف الوجود من حيث هو موجود لا يتوهم كثرته وتعدده فصرف
الوجود

الوجود موجود باعتبار ذاته ولا يتكثر من حيث هو موجود وهو المطلوب
اذ لا نعني بوحدة الواجب الوجود الا كونه موجودا بدون الكثرة ولهذا
قيل ان الوحدة في الواجب الوجود من لوازم نفي الكثرة من لوازم الوحدة
وايضا حقيقة الوجود المحض لا يمكن ان لا يقتضي عدم كثرة الافراد والا كان
لغيرها مدخل في ذلك الاقتضاء وغير محض الوجود يحتاج في التحقق الى الوجود
فيعود اقتضاء ذلك الغير بالحقيقة الى اقتضاء الوجود فاذا كان الوجود
المحض يقتضي عدم كثرة الافراد كان باعتبار ذاته واحدا لا شريك له
وهو المطلوب وبالجملة جميع براهين اثبات وحدة الواجب موقوف على
اتحاد وحدة حقيقة الوجود اي الوجود بحقيقته الذي هو باعتباره يتحقق
الموجودات وهو الذي يعبر عنه بوجوب الوجود وتلك الوحدة
بديهية حدسية وهذا اظهر من الشمس عندي فان الوجود بحقيقته
الذي باعتباره يكون الموجودات متحققة هو متمكن على المنفوس
والعقول بل نور السموات والارض وهو غاية الظهور وبه ظهور
كل شيء وادراك كل ذي ادراك وتلك وحدته بحسب الحقيقة ظاهر
عند كل من له وجدان صحيح وقد مر تنبيهات كثيرة عليها فيما سبق
وبذلك يندفع شبهة ابن كمونة الذي صار بابدائها افتخار
الشياطين ولنرجع الى البراهين المشهورة في الكتب فمنها
الدليلان المذكوران في الشرح احدهما انه لا يمكن تعدد
الواجب والا فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس
المهية الواجبة او معللا بها او بلوازمها فلا تعدد وان كان

معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب
تعالى في تعينه الى امر منفصل لان احتياج الواجب في التعين
يقتضي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد انتهى
اقول المراد بالمهية الواجبة حقيقة محض الوجود فان الوجوب تاكد
الوجود وذلك لانه قد سبق ان الوجود الحقيقي ليس زائدا على
حقيقة الواجب لا في العقل ولا في الخارج وايضا قد مر التنبيهات
على ان الوجود الانتزاعي واحد والغرض منها التنبيه على ان
الوجود الحقيقي واحد على ما مر تفصيله والحاصل ان الوجود
الحقيقي الذي هو امر واحد عين حقيقة الواجب لا يخ عن الامور
الاربعة المذكورة التي رابعها تحقق بالبديهة والاقسام الباقية
مستلزمة للمطلوب فاندفع ما اورده الشارح تابعا لافتخار
الشياطين بقوله هذا من قبيل اشتباه المفهوم بما صدق
فان قوله المهية الواجبة اريد بها في اول شقي الترديد مفهومها
وفي الآخر ما صدقت هي عليه ليستقيم الكلام فان قوله
ان كان نفس المهية الواجبة فلا تعدد ان اريد بالواجب
ان ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد
واجبان تعين كل منهما نفس ذاته بلا محذور وكذا
قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب
بالذات ان اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين
تعين كل واجب

كل واجب بامر منفصل عن مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور انتهى اقول ذلك
الاندفاع لانه قد مر ان الوجود الانتزاعي قد حكم بانه عين حقيقة الواجب وذاته اما هو الوجود
الحقيقي الذي تصور بالوجه الممكن بها في وقد مر ان الحكم بكونه واجبا مما يحدس بحدسه
بوحدته بملاحظة الموجودات وبانوجاباعتبار وملاحظة وحدة الوجود الانتزاعي
فعلى هذا اقول مراد المستدل بالدليل من قوله المهية الواجبة الوجود الحقيقي الذي هو
الاشارة الى وحدته والى كونه عين حقيقة الواجب وهو لا يخ عن الاقسام الاربعة
التي رابعها تحقق بالبديهة والثلثة الباقية مستلزمة للمطلوب واما ما قال الشارح بعد ما
ذكر من قوله لا يقال لا انفصال بين ذات الواجب ومفهومه لانا نقول لم يكون
شقا ما سابختار في الواجب فلا تحقق حاله لانه ان اريد بالواجب في التردد الوجود
الحقيقي الذي هو عين حقيقته لا تصور فيه خاص لانه لا يتصور انفصاله اصلا
عن الذات ومفهوم الواجب المراد به هو الوجود الحقيقي الذي هو باعتبار ذاته موجود
واما تصور القسم الخامس اذ اريد بالواجب مفهوم الواجب الانتزاعي الذي هو مغاير
للذات في العقل وثانيهما انه لو كان الواجب كثيرا من واحد لكان كل منهما متعينا
ضرورة واما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن لم يجز
انتفاؤهما لزم جواز الواجب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او
جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الواجب واجبا بل يستلزم كون الواجب
ممكنا حيث متعين بلا وجوب وان كان بين التعين والوجوب لزوم فان كان
الوجوب بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو
تعدد الواجب لان التعين للمعلول لا ذاته مختلف فلا يوجد الواجب بدونه
وان كان التعين لامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه
في الوجوب والتعين بل في احدهما الى امر منفصل انتهى اقول خلاصة هذا الدليل
انه على تقدير تعدد الواجب اما ان يكون الوجوب الذي هو الوجود الحقيقي الذي هو
الوجود المتاكد الذي يكون الواجب موجودا والتعين الذي يتشخص الواجب الواحد
لزوم اولا وعلى الثاني جاز انفكاك كل من الوجود المتاكد والتعين فلزم جواز
تحقق التعين بدون وجوب الوجود وهذا يستلزم كون الواجب ممكنا وعلى الاول

سللام

بين م

باعتبار م

يلزم اما من الاقتران المذكورة بعضها مستلزم للط وبعضها مع وامنع منه ما اورده الشم
بقوله اقول قوله لزم تقدم الواجب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود
والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والواجب انما هو على تقدير كون
المعلول بوجود اما فيما والمعلول فيهما ليس كذلك لما سبق ان الوجوب من
الامور الاعتبارية ولو سلم فالموقوف غاير الموقوف عليه لان احدهما وجوب
الذات والثاني وجوب الوجود انتهى اقول ذلك لانه فاع لان على قد عرفت ان المراد
بوجوب الوجود هو الوجود المحقق الذي يحقق الواجب باعتباره ولا شبهة في
تحققه في الخارج لكونه عين حقيقة الواجب كما مر سابقا فاندفع المنع الاول
وكذا المنع الثاني لان وجوب الذات ليس الا وجوب وجود الذات اذ بدون الوجود
الحقيقي يحقق الانعدام فلو لم يتقدم وجوب الوجود على نفسه على تقدير كون التعين
علة لوجوب الوجود والتعين فرع عن الدليل ما ذكره الشم بقوله وايضا قولنا اما ان
يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين الواحد المعين من التعين
مختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين قلنا نعم وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان كان المراد بالتعين
احد التعين لا على التعيين وان كان التعين بالوجوب واحد كلاهما بالذات لزم
خلاف المفروض وهو تعدد الواجب نعم قوله لان التعين المعلول لازم بين مختلفين
مكتام لكن لزوم احد التعيين لا على التعيين لا ينافي التعدد انتهى اقول ذلك
لانه فاع لان المراد هو الشق الاول وهو ان المراد بالتعين الواحد المعين من التعين
ولا خفاء في انه اذا لم يتحقق بينه وبين الوجوب الوجود لزوم جاز انفكاك كل منهما
عن الاخر فجاز انفكاك التعين وهو بط وذلك يكفي في اتمام الدليل ولعل اللزوم
شبيه باللازم عند الشم ولا حاجة الى اعتبار التلازم في اتمام الدليل المذكور بل اعتبار
اللزوم كاف فيه نعم يرد على الدليل المذكور انه لا حاجة في تتميمه الى اثبات محالية
جواز الوجوب بدون التعين للمعين بالدليل المذكور وهو قوله لان الموجود معين كلام
بل يكفي اثبات محالية ذلك الجواز بان يقال كما جاز تحقق الوجوب بدون التعين
المعين فلا بد من علة لمقارنته له فاما ان يكون تلك العلة هي ذلك التعين المعين
فلزم المحذور المذكور واما ان يكون تلك العلة امرا منفصلا لزم امكان الواجب

فعلى

فعلى هذا التقدير يمكن اعتبار كل من اللزوم والتلازم في اتمام ذلك الدليل ولا خفاء في توجه
نظر للايراد الذي اورده الشم على الدليل اذ لهذا الدليل ودفعه ما مر من ان المراد بالوجود
حقيقة محض الوجود المنزه عن الماهية وان ايجاد حقيقة محض الوجود هي بل مدس
قدم التنبيهات عليه في مقصد الامور العامة وبينا ما هو مذكور في الشفاء هو ان
وجوب الوجود اذا كان صفة لشيء وموجودا له فاما ان يعين وجوب الوجود
على سبيل الوجوب كونه صفة لهذا الشيء فلا يوجد في غيره واما ان يكون كونه صفة
لهذا الشيء المعين معللا بغير وجوب الوجود فيكون ممكنا وقال فيه وبعبارة اخرى
نقول كون الواحد واجب الوجود وكونه هو اما ان يكون واحدا فيكون كل ما هو الواجب
الوجود فهو هذا الواحد بعينه ولا يكون غيره واجبا وان كان كونه واجب الوجود
غير كونه هو هو بعينه لمقارنته واجب الوجود لما هو بعينه اما ان يكون احد الذاته من
حيث هو واجب الوجود او لعلة وسبب غيره فان كان لذاته اي لانه واجب الوجود
فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا المعين بعينه فلا يكون غيره واجب الوجود
وان كان سبب وموجب غير ذاته من حيث هو واجب الوجود فلكون واجب
هذا بعينه سبب فيكون هذا ممكنا معلولا وقد فرضناه فرد الواجب الوجود بالذات
ثم ذكر فيه مقدمة نافعة في براهين التوحيد بقوله فنقول ان واجب الوجود لا يجوز
ان يكون على الصفة التي منها تركيب حتى يكون هناك ماهية ما ويكون تلك الماهية واجب
الوجود فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا لان
كانت تلك الماهية انه انسان فيكون انه انسان انسان غير واجب الوجود لانه اما
ان يكون لمقولنا وجوب الوجود هو كل حقيقة او لا يكون وح ان لا يكون لهذا المعنى
هو حقيقة وهو مبدء كل حقيقة بل الكائنات الحقيقية وصحيحا وان كانت له حقيقة وهي
غير تلك الماهية فان كان ذلك الوجوب من الوجود بلازمه ان يتعلق بتلك الماهية
ولا يجب بدونها فيكون الواجب الوجود من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود
لان له سببا يجب هذا بان الوجود الوجوب المطلق الذي للذات لا يكون معلولا
فعلى ان يكون واجب الوجود بالذات محققا من حيث هو واجب الوجود بنفسه
ممكن فواجب من دون تلك الماهية عارضة لواجب الوجود المحقق القوام بنفسه
ان كان يمكن فواجب الوجود المشار اليه بالعمل في ذاته محقق واجب الوجود وان

وان لم يكن تلك الماهية فاذن ليست تلك الماهية ماهية للشيء المشار اليه بالعقل
انه واجب الوجود بل ماهية لشيء آخر لا حق له وقد فرضت ماهية لذلك الشيء هف
فلا ماهية لواجب الوجود بل انه واجب الوجود وهذه هي الانية معناه ان الانية
والوجود لو صار للماهية فلا يخ اما ان يلزمه لذاتها او لشيء آخر ويخ فيكون لذات
الماهية فان التابع لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للماهية وجود قبل وجودها
وهذا يخ فنقول ان كل ما له ماهية غير الانية فهو معلول وذلك لانك علمت ان الانية
والوجود لا يقوم من الماهية التي هي غير الانية مقام الامر المقوم فيكون من
اللوازم ولا يخ له اما ان يلزم الماهية لذاتها لا لماهية واما ان يكون لذوات اياها
سبب شيء ومعنى قولنا اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجودا الا موجودا فان
كانت الانية تتبع الماهية ويلزمها بنفسها فيكون الانية قد سبقت في وجودها
وجود امكان متبوعه موجودا بالذات قبل فيكون الماهية موجودة بذاتها قبل
وجودها هف فنعني ان يكون الوجود لها عن علة وكل ذي ماهية هي معلول وساير
الاشياء غير الواجب فلها ماهيات وتلك الماهيات هي التي بانفسها ممكنة الوجود
وانما توجد لها وجود من خارج فالاولى لا ماهية له وذوات الماهيات يقتضي عليها
الوجود منه فلو يجرد الوجود بشرط سلب العدم وساير الاوصاف عنه من ساير
الاشياء التي ماهيات فانها ممكنة توجد به ثم من البراهين التي ذكرها في بعد تمهيد
المقدمة ما يحصله ان الواجد ما هو واجب يكون ماهويته وهو ذاته ومعناه اما
متصور اعليه لذات ذلك المعنى او لعلة فان كانت متحققة الواجب لاجل نفسها هي
هذا المعنى استحال ان يكون تلك الحقيقة ليست هذا فلا يكن ان يوجد لغيره وان كان يحقق
هذه الحقيقة لهذا المعنى لا عن ذاتها بل من غيرها فيكون وجود الخاص له استفاد من غيره
فلا يكون واجب الوجود هف فاذن يمتنع الواجب الوجود الواحد فقط وكيف
يكون الماهية التي هي الذات من والشيء لا يكون الشيء اما بسبب المعنى او بسبب
الحامل للمعنى واما بسبب الغير [illegible] بسبب الوقت والزمان وبالجملة
لعله من العلل لان كل الغير لا يخلو [illegible] فانما يختلفان بشيء عارض المعنى مقارن
له وكل ما ليس له وجود الا وجود [illegible] ولا يتعلق بسبب خارج او حال خارج

فيما اذا تخالف مثله فاذ لا يكون له مشارك في معناه فالاول لا بد
له ثم قال فيه وبالجملة ان المعقول وما يجري مجراها لا يتعلق بها حقيقة المعنى
الجنسي من حيث معناها بل انما كانت علة لتقوم الحقيقة موجودة
موجودة فان الناطق ليس شرطا يتعلق به الحيوان من ان له معنى الحيوان
وحقيقته بل في ان يكون موجودا معينا واذا كان المعنى العام هو نفس
واجب الوجود لكان الفصل يحتاج اليه من ان يكون واجب الوجود
موجودا فقد دخل ما هو كالفصل في مهيته ما هو كالجنس ويحال في ما يقع
به اختلاف غير فصل في جميع هذا اظهر فتعين ان واجب الوجود
ليس مشتركا فيه فالاولى لا شريك له قال بهمنيار في كتابه فالموجود
الذي لا سبب له لا يصح ان يتكثر لانه لو كان كثيرا لكان لوجود
تلك الكثرة سبب ثم قال اعلم ان كل معنى عام فاما ان يتخصص بالفصل
او العرض والفصل والعرض لا يفيدان مهية الجنس ولكنهما يفيدان
قوام وجود الجنس امرا فالفصل والعرض لا يفيد مهية النوع بل يفيد
قوام وجودها وحيث مهية الجنس او النوع او الوجود وفرض دخول
فصل او عرض عليه لزم ان يكون الفصل يفيد مهية الجنس والعرض يفيد
مهية النوع فللوجود الذي لا سبب له ان فرض له جنس وفصل او مهية نوعية
وعرض متخصص والفصل يفيد وجود الجنس والعرض يفيد وجود النوع لزم ان يكون
ما لا علة له معلولا فتعين من هذا ان الموجود الذي لا سبب له والموجود الذي
مهيته انيته لا يتكثر بالفصول والعوارض فلا شركة لواجب الوجود بذاته
قال في الالهيات ان واجب الوجود بذاته لا يصح ان يكون فيه كثرة ولنورد ما مر
على وجه مختصر وهو انه ان كان واجب الوجود يقتضي لذاته ولانه واجب الوجود

بذاته وكان شرطا فيه ان يكون مثلا ان لم يصح ان يكون غيرا فلا
يكون واجب بذاته الا اذا كان بسبب ما صار واجب الوجود
بذاته واجب الوجود لغيره

ح

م م م م م م م م

قال المحقق التفتازاني في المطول للفرق الظاهر بين قولنا القيام حاصل لزيد في الخارج
وحصول القيام له امر محقق موجود في الخارج قال المحقق الشريف سره هنا لاخفاء
في انك اذا قلت زيد موجود في الخارج قولا مطابقا للواقع كان قولك في الخارج
ظرفا لوجود زيد لا لزيد نفسه ولا ارتياب ايضا ان الموجود الخارجي هو زيد لا
وجوده فظهر ان الموجود الخارجي ما كان الخارج ظرفا لوجوده كزيد لا ما كان
الخارج ظرفا لنفسه كوجوده وان صدق قولنا زيد موجود في الخارج لا يستلزم
صدق قولنا وجود زيد موجود في الخارج ونحن اذا قلنا نسبة خارجية اردنا بها
ما كان الخارج ظرفا لنفسها كالوجود الخارجي لا ما كان الخارج ظرفا لمتعلقها
وحصولها كالموجود الخارجي وقد عرفت ان صدق الاول لا يستلزم صدق
الثاني انتهى كلامه ومن زعم ان الخارج وان كان ظرفا للوجود لكن ثبوت الوجود
للموجود الخارجي انما هو في الذهن فسقوط زعمه ظاهر لان الوجود الذي يكون
الخارج ظرفا لنفسه في الخارج قطعا وان لم يكن موجودا فيه فاما ان يكون
حاصلا للموجود الذي هو وجوده وثابتا له او حاصلا لغيره او قائما بنفسه
والثالث بداهة البطلان اذ الصفة الاعتبارية كيف يكون في الخارج قائما
بنفسه وكذا الثاني لامتناع ثبوت صفة الشيء لمباينه وقيامها به فتعين
الاول ولا محذور فيه لان قيام الوجود بالماهية من حيث هي كما صرح به المحقق
صاحب التجريد قدس سره لا بالماهية الموجودة حتى يلزم التسلسل ولا بالماهية المعدومة
حتى يلزم اجتماع النقيضين وما وقع فيه من زيادته عليها في التصور اراد به ان
زيادته على الماهية وقيامه بها كقيام الاعراض بمحالها حيث يكون ثبوت الوجود
للموجود انما يكون في التصور لان العقل اذا تصور الماهية وانتزع الوجود
الخارجي منها يكون ثبوته لها ثبوت الموجود في التصور واما في الخارج فثبوت
امر اعتباري يكون الخارج ظرفا لنفسه لموجوده وانما قال في التصور لا في الذهن
لان الوجود اذا انتزعه العقل من الموجود ويكون حاصلا فيه بصورته يكون
قائما بالذهن لا بمحله نعم قد يلاحظ العقل انه وجوده ومنتزع منه والعجب ان

موجوده

الجمهور قد غفلوا عن ذلك وقالوا ما قالوا فذهب صدر الافاضل الشيرازي في حواشيه
على التجريد بان الوجود وسائر الاعتباريات كالامكان والاعتباريات السابقة على الوجود
لا ثبوت لها للموصوف فانها في نفس الامر لا في الخارج ولا في الذهن والا يلزم التسلسل فيها
لان ثبوت شيء لآخر فرع ثبوت المثبت له بل فرع ثبوت الثابت ايضا ولم يلتفت الى
ما ذكره المحقق الشريف قدس سره في شرح المواقف بان الضروري ان ثبوت موجود
لموجود فرع ثبوت المثبت له لا ثبوت امر اعتباري لشيء كما ذكره صاحب التجريد
من ان قيام الوجود كالامكان ونحوه بالماهية من حيث هي كما اشرنا واما بعد الانتزاع
وان حصل ثبوت موجود لموجود لكن ذلك في التصور ولا يلزم التسلسل لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار كما ذكره في مواضع من التجريد فظهر ان لوقوع الاعتباريات تحققين
احدهما باعتبار كون الخارج او الذهن ظرفا لانفسها وثبوتها لموصوفاتها في الخارج
او في الذهن وهو المقتضي في الوجود لكون الشيء موجودا في الخارج او في الذهن
وتاثير الفاعل في هذا الثبوت وثانيهما بعد الانتزاع وح يكون موجودة في الذهن
وقائمة به لا بغيره وصانها وذهب جلال الملة والدين الدواني الى ان الاتصاف اعم
من انضمام الصفة الى الموصوف ومن كون الموصوف على وجه يصح للعقل انتزاع
الصفة الاعتبارية عنه والحكم بثبوتها له فمعنى كون الخارج او الذهن ظرفا للاتصاف
هو ان يكون وجود الموصوف في احدهما منشاء لصحة انتزاع العقل ذلك الاتصاف
منه بل ان يكون الموصوف باعتبار هذا التحقق الوجود هو الواقع الذي يعتبر فيه
مطابقة الحكم ولا مطابقة فان زيدا الموجود في الخارج هو بعينه مطابق الحكم
بالعمى وغيره من الصفات التي يتصف بها في الخارج سواء كانت موجودة فيه
او لا ثم قال لا يقال الاتصاف نسبة فلو اقتضى وجود الموصوف لاقتضى وجود
الصفة لانا نقول مطلق تحقق الاتصاف يستدعي مطلق تحقق الطرفين وكذا
تحققه في الخارج او الذهن يستدعي تحقق الطرفين فيه لكن الاتصاف ليس
متحققا في الخارج حتى يلزم تحقق الصفة فيه بل هو متحقق في الذهن وهو
يستلزم تحقق الطرفين في الذهن واما استلزام الاتصاف في الخارج تحقق

الموصوف في الخارج فمن حيث ان الخارج ظرف له بالمعنى المذكور انتهى كلامه ولا خفاء
في انه اذا ادعى اولا ان الاتصاف في الخارج مثلا يستدعي وجود الموصوف فيه
دون الصفة اذا كان الاتصاف بمعنى صحة الانتزاع وهنا قد حكم بان تحقق
الاتصاف مستلزم وجود الطرفين وهذا انما يصح اذا قال بالفرق بين كون الخارج
ظرفا لنفس الشيء وبين كونه ظرفا للوجود فان الخارج في الاول ظرف لنفس
الاتصاف وفي الثاني للوجود واعترض عليه صدر الافاضل بانا لا نعرف اذ
لا معنى لكون الاتصاف في الخارج الا انه واقع فيه ويتحقق هناك ولو سلم
فالسؤال بان الاتصاف لم لا يقتضي وجود الصفة كما يقتضي وجود الموصوف
لم يندفع بهذا الجواب اذ الكلام في نفس الاتصاف لا في تحققه فاجاب جلال
الملة والدين بان الفرق بينهما امر بين بنفسه وقد نبه عليه الاستاد قدس سره في
في تصانيفه فلا يتوجه منع الفرق وانما قاع السؤال بالفرق بين هذا كلامه
وانت خبير بانه على تقدير الفرق لا حاجة الى القول بصحة الانتزاع وايضا لا دليل
على انه لا يجوز ان يثبت لنفس الشيء الواقعة في الخارج امر واقعي كذلك في الخارج
مثل كون الجسم ابيض نسبة في الخارج او ربط بينهما فيه وايضا اطلاق الاتصاف
على ما يكون بطريق صحة الانتزاع مما لا يحصل له لان قبل الانتزاع لا صفة ولا
في الخارج والواقع وبعد الانتزاع فالصفة حاصلة في الذهن بصورتها وقايمة
بالذهن لا بالموصوف كما مر تحقيقه اذ كل صورة عقلية صورة علمية قايمة بالنفس
وانما يقوم الصفة الذهنية موصوفاتها اذا كان الذهن ظرفا لنفس الصفة
كما يظهر بتأمل عند تصورك الاربعة دون الزوجية فان الاربعة متصفة بالزوجية
وان لم يكن لنا شعور بالزوجية فاذا حصلت في الذهن بصورتها بعد انتزاعها
من الاربعة تكون ح قايمة بالذهن كالاربعة المعلومة فان قلت الصفة الثابتة
للموصوف قبل الانتزاع عبارة عن حاله له هي كونه بحيث اذا حصل في العقل
منتزع منه تلك الصفة ويصفه بها قلت هو نفس الحالة او الحيثية ان كانت
ثابتة للموصوف بالفعل لا بمعنى صحة الانتزاع فيرد عليه انه لا فرق بين اصل
الصفة وهذه الحالة او الحيثية في ان كلتيهما اعتباريتان فلا كانت الاولى ثابتة
بمعنى صحة الانتزاع والثانية ثابتة له بالفعل وان كان ثبوتها ايضا بمعنى صحة

فيرد عليه ما قلنا فالظاهر ان يقال ما ذكرناه من حمل كلام القوم على التحملات
بل على ما يتبادر منه لانه لا تحذور فيه وايضا قوله فان زيدا الموجود في الخارج
هو بعينه مطابق للحكم بالعمى وغيره الخ فيرد عليه ان مطابق الحكم في قولنا زيد اعمى
هو اتحاد الاعمى مع زيد في الوجود والاعمى عرضي موجود بالعرض بوجود الفرد
وليس مطابقه نفس زيد وكذا الحال في مطابق زيد متصف بالعمى اذ العمى ثابت له
فانه ليس مجرد زيد بل هو مع اتصافه بالعمى وهو سلب البصر عنه بالفعل
وكما مطابق قولنا زيد موجود في الخارج اتحادهما في الوجود بسبب ثبوت
الوجود الخارجي له في الخارج وايضا نقول في اثبات وقوع ما يكون الخارج
ظرفا لنفس لا الوجود في نفس اتصاف الجسم بالبياض مثلا واقع في الخارج
قطعا اذ لا ارتباط بينهما فيه والا لزم ان لا يحل البياض في الخارج ولا قايما به
وان كان هذا الاتصاف موجودا في الخارج يكون قايما بالجسم او بالبياض
او بهما معا فيه قطعا فننقل الكلام الى اتصاف المحل به وثبوته له فيلزم اما
التسلسل بعدم اتصاف محل الحال الموجود في الخارج واما بوجود كل اتصاف
بالموجود فيه وهما محالان ضرورة واما بوقوع اتصاف في الخارج لا يكون
موجودا فيه وهو المط واعلم ان ثبوت الشيء للشيء لو كان فرعا لثبوت
المثبت له ان خارجا فخارجا وان كان ذهنا فذهنا فنقول يلزم التسلسل
على الثاني في الموجودات الذهنية سواء كان في ذهن واحد او في اذهان
متعددة وهذا التسلسل وان كان في الخارج في الامور الاعتبارية لكن في
الاعتبارية الواقعة في نفس الامر بل هناك تحقق موجودات متغايرة
بالاعتبار اذ الشيء مع كل وجود غير مع آخر وبرهان التطبيق يجري
فيهما وايضا اذا كان قيام الوجود بالماهية في الذهن بشرط الوجود
الذهني لم يكن قيامه بالماهية من حيث هي بل بالماهية الموجودة في الذهن
الآن بخصوص الماهية من حيث هي بالتي لم يعتبر فيها الوجود الخارجي
والعدم الخارجي وايضا نقول زيد موجود في الخارج احتمالان احدهما

في الجسم

ان يتعلق في الخارج باتحاد الموضوع والمحمول في الوجود ويكون معناه انه في الخارج
متصف بالوجود في نفسه وهذا هو محل النزاع وثانيهما ان يتعلق في الخارج بالوجود
بالوجود ويكون معناه انه في الذهن متصف بالوجود الخارجي ومن البين انه
لو اتصف شيء في الذهن بالوجود الخارجي لصار موجودا خارجيا في الذهن
لا في الذهن الخارج لان الشيء اذا كان موجودا باتصافه بالوجود فايضا اتصف
بالوجود صار موجودا هناك ولا معنى لعروض الوجود وصف لشيء في محل
وصيرورته ذلك الشيء موصوفا به في محل آخر لكن العقل حاكم بديهة بان الانسان
مثلا موجود خارجي في الخارج لا في الذهن ثم يصدق في الذهن على الموجود
في الخارج انه موجود في الخارج كما يصدق في الذهن على المتحرك في الخارج انه متحرك
في الخارج فالحق ان الاتصاف بالوجود الخارجي كالحركة في الخارج وايضا اذا كان
زيد في الخارج فانه يتصف في الخارج بالكون في نفسه كان الكون في نفسه مسلوبا
عنه في الخارج فيصدق ان زيدا في الخارج ليس له كون في نفسه فيه وكائن في
نفسه في الخارج وهذا مما ينقض العقل منه ولو سلم فلا شك انه قوله كائن
في نفسه في الخارج ح يكون مجازا وعنه تعذر الحقيقة يصار الى المجاز ولا
تعذر ههنا وايضا لو كان عروض الوجود الخارجي في الذهن يلزم توقف
موجودية الشيء في نفس الامر على تعقل ذلك الشيء ووجود ماهيته
في العقل اذ الموجودية في الخارج عبارة عن الاتصاف بالوجود الخارجي في
الذهن وظ انه ليس كذلك فانا نجزم قطعا بان فرد الانسان موجود
في الخارج وان لم يتحقق ذهن ذاهن ووجود في الذهن وايضا المشهور
المقرر عند الجمهور ان تاثير الفاعل في الاتصاف بالوجود لا في الماهية
ولا في الوجود فلو كان الاتصاف ذهنيا يلزم توقف ذلك التاثير على تعقل
الماهية وحصولها في الذهن وهو ايضا خلاف الضرورة والواقع كيف
والتاثير في العقل الاول حصل اولا ثم حصل الوجود الذهني عند جمهور

الحكماء وفي هذا المقام ابحاث اخر وشحناها في حواشي الشرح الجديد للتجريد
ان المحقق الطوسي في شرحه للاشارات كون الماهية وجودها والماهية
لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان
الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان
العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار
الشيء ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس
كاتصاف الجسم بالبياض فان الماهية ليس لها وجود مفرد ولعارضه المسمى
بالوجود وجود آخر حتى يحتمل المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها
هو وجودها انتهى كلامه ويظهر من هذا ان ثبوت الوجود بان يكون
للماهية وجود ولوجودها وجود آخر كاتصاف الجسم بالبياض انما هو في
العقل واما في الخارج والواقع فليس كذلك بل كاتصاف الماهية بالاعتبار
على ما فصلناه من ان هذا النوع من الاتصاف لا يتوقف على ثبوت المتبين له
ويكون في الخارج كما اشار اليه بقوله بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها
ولا يكون منفكة عنه لا في الخارج ولا في الذهن الواقع وهو المقتضي لكون الشيء
موجودا في الخارج والتاثير فيه واما ثبوت الوجود للماهية باعتبار العقل
واعتباره فلا يخفى عليك ان للماهية وجودا عقليا منفردا في العقل
ولوجوده وجودا آخر وح يتحقق ثبوت موجود لموجود في تصور العقل
لكن يتوقف على ثبوت الوجود للماهية على النحو الاول ولا يجب الملاحظة
عليه الى غير النهاية فينقطع بانقطاع الاعتبار كما قال في التجريد مرارا كثيرة

والله اعلم بالصواب